زيغمونت باومان وَ تِم ماي

FIFA WORLD CUP
Qatar2022
1.12.2022

نديم للترجمة

التَّفكير سوسيولوجيًّا

ترجمة: حجّاج أبو جبر

تقديم: ساري حنفي



دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

زيغمونت باومان وَ تِم ماي

التَّفكير سوسيولوجيًّا

ترجمة

حجّاج أبو جبر

تقديم

ساري حنفي

دار الروافد الثقافية
منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim

التَّفكير

سوسيولوجيًا

العنوان الأصلي للكتاب

Thinking Sociologically

Zygmunt Bauman & Tim May

Copyright © 2019 John Wiley & Sons Ltd

التَّفكير سوسيولوجيًا

ترجمة: حجّاج أبو جبر

الطبعة الأولى، 2023

عدد الصفحات: 318

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-147-5

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2023

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال

مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة

خلوي: 28 28 69 3 961+

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص.ب. 113/6058

بيروت–لبنان

المحتويات

الباب الثالث

تأمل الماضي واستشراف المستقبل

إلى زيغمونت باومان
(2017-1925)

تقديم

ساري حنفي*

يُعدّ زيغمونت باومان من أعظم علماء الاجتماع، وقد رحل عن عالمنا منذ فترة قصيرة تاركًا آثارًا جمة عن تطور الفكر والنظرية الاجتماعية في العالم. و«**التفكير سوسيولوجيًا**» في طبعته الثالثة باللغة الإنجليزية (أي بعد عقد ونيف من الطبعة الأولى) هو نتاج فكري مشترك بين باومان وتِم ماي، والأخير هو سوسيولوجي مرموق بجامعة شيفيلد في بريطانيا.

يُناقش هذا الكتاب خلال فصوله العشرة مفاهيم سوسيولوجية أساسية مثل التنشئة الاجتماعية والهوية والجنس والجنسانية والاستهلاك والجسد والتكنولوجيا، وكذلك بعض القضايا المعيارية والموجهة قيميًا، وهذا جزء من مشروع باومان الكبير عن الأخلاق والإقصاء والحب.... ولن أناقش هنا هذه المفاهيم، بل سأكتفي بالربط بين السوسيولوجيا والفلسفة الأخلاقية.

ربما أهم ما يميز هذا الكتاب هو التأكيد على أن مهمة الباحث الاجتماعي ليست وصفًا للعلاقات الاجتماعية فحسب، بل أيضًا الاشتغال بها معياريًا. فالسؤال المحوري للسوسيولوجيا حسب هذا الكتاب ليس فقط «كيف ترتبط

(*) أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأمريكية في بيروت.

أنماط العلاقات الاجتماعية والمجتمعات التي نعيش فيها بالطرق التي نرى بها أنفسنا وغيرنا، ونبني بها معرفتنا، ونرى بها بيئتنا؟» وإنما أيضًا «ما العواقب المترتبة على ذلك؟». وهذه المعيارية لا تعني إصدار أحكام قيمة صارمة ضد اتجاه ما، بل تعني التأكيد على عواقب بعض مصائر الحداثة.

يطرح المؤلفان قضايا اجتماعية كثيرة نظريًا، ويؤكدان من خلال ذكر عدد من الأمثلة أن هناك طريقة مسؤولة للتفكير السوسيولوجي. ويرى باومان، في هذا الكتاب وفي كتبه الأخرى، أن المسؤولية تسبق الحرية، وهذا على شاكلة الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس والفيلسوف اللبناني ناصيف نصار (2003).

أجمل ما في هذا الكتاب هو النقاش حول مفهوم «الحس العام» common sense؛ فمع أن السوسيولوجيا ترتبط بهذا المفهوم فإنها تتعامل معه بأسلوب نقدي، وتقدم إجابات عن أسئلة هذا الحس بطريقة منهجية ومنظمة فكريًا، وذلك من خلال طرق لها دلالات على مكانتها وممارستها. كما يرتبط هذا التفكير الاجتماعي بالقدرة على النظر إلى جدلية الفرد والبنية الاجتماعية، وكيف يرتبط هذا الديالكتيك ارتباطًا وثيقًا بالحس العام كما يختلف عنه نوعيًا في آن واحد. وهذا ما يُكسب السوسيولوجيا أهمية لدى الجمهور ومقرري السياسات العامة. ويطرح هذا الاختصاص الكثير من الأفكار المثيرة للجدل، وذلك عندما تؤخذ مسافة بين الحس العام ومصالح بعض الفئات الاجتماعية، وعندما تُناصر الحركات الاجتماعية لزعزعة استقرار هياكل السلطة المهيمنة، وكذلك عند جعل هذه الأفكار مفاهيم مصنوعة اجتماعيًا بدلاً من ظهورها وكأنها كيانات طبيعية. وتهتم هذه السوسيولوجيا بالتنظير لحدود وهم الحرية عندما يكون الإنسان مجبرًا على الاختيار داخل اللعبة ولا يستطيع تغييرها، كما تُنادي بتعزيز حرية الفرد بدفعه ناحية التفكر والمسؤولية تجاه الآخرين.

لا يُفهم من الكتاب أن الإنسان في علاقته مع الآخر مدفوع فقط بالمصلحة الذاتية والتبادلات الاقتصادية الساعية للربح والمتعة، وإنما مدفوع أيضًا بالحب والحميمية والشعور بالتضامن بين الناس. ولذا سيكون هناك فصل خاص عن

الهدايا والتبادل والحميمية (الفصل الخامس). وهذه المقاربة تتفق مع مدرسة التآلفية الدولية International convivialiste التي أطلقها رئيس الحركة الفرنسية المناهضة للنفعية «آلان كايليه»، ولدى هذه المدرسة الفكرية بيانان، وقد صدر البيان الثاني في عام 2020[1]. ونبّه كايليه (Caillé 2008) على أهمية براديغم الهبة والهدية، كما دفع بفرضية مناهضة للاتجاه النفعي utilitarianism؛ فرغبتنا في أن يتم تقييمنا بوصفنا معطائين تعني أن علاقاتنا لا تقوم على المصلحة وحدها فحسب، بل على المتعة والواجب الأخلاقي والعفوية أيضًا.

يُشكل الكتاب لبنة في ربط علم الاجتماع بالفلسفة الأخلاقية والتأسيس لنظرية سوسيولوجية للأخلاق، وذلك من خلال نقد بعض مظاهر الحداثة السائلة على شاكلة مايكل هرتسفيلد Michael Herzfeld في كتابه عن **الإنتاج الاجتماعي للامبالاة**. فيُبين هذا الكتاب كيف أن المؤسسات البيروقراطية قادرة على إسكات الدوافع الأخلاقية وتعليق المسؤولية الأخلاقية بفضل تكنولوجيا الإدارة، «ليس فقط لدى الموظفين، بل أيضًا خارج حدود المؤسسة نفسها. فهي تُحقق ذلك ليس فقط بالاحتكام إلى دافع الحفاظ على الذات، بل وتعاون ضحاياها واللامبالاة الأخلاقية من جانب المتفرجين». وقد يظهر امتثال استباقي، «فيبذل الضحايا قصارى جهدهم لإرضاء الجلادين بتخمين مقاصدهم مقدمًا وتنفيذها بحماسة شديدة. وبهذه الطريقة، يمكن لمديري الإبادة الجماعية تحقيق أهدافهم». وقد بيّن باومان بوضوح هذه المفارقة من خلال كتابه **الحداثة والهولوكوست**[2]

---

(1) شارك في التوقيع على هذا البيان ما يقرب من 300 مفكر من جميع التخصصات من 33 دولة، والتي تحدد خمسة مبادئ: طبيعة مشتركة، وإنسانية مشتركة، واجتماعية (sociality) مشتركة، وتفرد مشروع (legitimate individuation)، والمعارضة الخلاقة (دون أن يذبح أحدهما الآخر).

(2) انظر، زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر، القاهرة، دار مدارات للأبحاث والنشر، 2014. وقد صدرت طبعة جديدة لهذه الترجمة عام 2019 عن المركز العربي للأبحاث والنشر في بيروت.

الذي يتناول فيه حالة قصوى (الهولوكوست) ليؤسس مقاربة سوسيولوجية لهذا الحدث بوصفه جزءًا من الحداثة، أو وجهًا من وجوهها، وليس بوصفه حالةً من الشذوذ أو الجنون الناجم عن انحراف عن الحداثة وطبيعتها. ويطور باومان تحليله النقدي في أمثلة أخرى في كتابه **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**[1]، ويكشف كيف تقوم الحداثة السائلة بتسهيل عملية القضاء على الالتزامات الأخلاقية عن طريق المعالجة الإحصائية للأفعال البشرية، واختزال الأفراد إلى مجرد أرقام، فيفقدون طابعهم المميز، ويُحرمون من وجودهم المستقل بوصفهم أصحاب حقوق والتزامات أخلاقية[2].

يؤكد باومان أكثر من مرة على ضرورة النظر في المفردات والمفاهيم السوسيولوجية التقليدية من خلال انتقاد الافتراضات القائمة حول الواقع الاجتماعي. وهنا يظهر الفرق جليًا بين باومان وأنتوني غيدنز. وسأوضح كيف تناول كلاهما قضايا العائلة والعلاقات الحميمية داخلها كبنية اجتماعية. فكلاهما قد بدأ بوصف وتحليل رائع لما آلت إليه هذه العلاقات، ولكنهما اختلفا في مهمة التحليل المعياري. لقد قام غيدنز بتوصيف لكيفية تَغَيُّر الأسرة من بنية اجتماعية تحافظ على الوظائف الثلاث: الإنجاب والحب وممارسة الجنس إلى الانفصال في العلاقات الاجتماعية بين هذه الوظائف الثلاثة. فمن خلال مفهوم «الحب المتدفق» confluent love، تُوصف المشاعر التي تربط شراكة الحب بأنه في لحظة معينة يحب الشريك شريكه، وينجذب كلٌّ منهما إلى الآخر، ويرغب في البقاء معه. وهكذا تكون شراكتهما ممتعة ومُرضية ومرغوبة. ولكن ليس هناك أي وعد أو ضمان بأن هذه الحالة الممتعة ستستمر وفق مقولة «نعيش معًا إلى أن يفرقنا الموت». ومن ثم، أصبح للمرء زوج لإنجاب طفل، وعشيقة ليحبها،

(1) صدرت ترجمة هذا الكتاب عن مشروع كلمة، أبو ظبي، 2016.

(2) صدرت الترجمة العربية لسلسلة السيولة التي وضعها باومان عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر. انظر: **سلسلة السيولة**، مجلدان (ثمانية كتب)، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

وامرأة ثالثة لممارسة الجنس معها. لقد احتفى غيدنز بما سماه «الجنسانية المرنة» (plastic sexuality)، وذلك في كتابه عن تحولات الحميمية (Giddens 2013).

أما «باومان» فقد قام بالنقد الصريح حينًا والمبطن أحيانًا لتبعات تخفيض قيمة عملة الحب. ويجلب الكتاب الذي بين أيدينا مثالًا من أعمال جان بودريار الذي يعدّ الحب حيلة دفاعية تُسمى «التنفيس» acting، وليس لديه الكثير ليقوله عنه الحب. وينتقد أيضًا هذا الكتاب الميل إلى إلغاء الإيروتيكا لتحل محلها الجنسانية أو النشاط الجنسي المحض .sexuality و«بعد تجريد الجنس من الحب، يتم اختزال الجنس إلى تفريغ التوتر والتنفيس عنه، واختزال الشريك إلى وسيلة قابلة للاستبدال في جوهرها لتحقيق غاية الإشباع». نفهم مما بين سطور الكتاب الذي بين يدينا أن باومان وماي يشعران بإشكالية تبعات ما سماه باومان «الحب السائل» والذي يرتبط ارتباطًا وثيقا بالحداثة السائلة، وهما يتفقان مع أعمال السوسيولوجية إيفا إيلوز حول نقدها للرأسمالية المشاعرية (Illouz 2007) وسلعنة الحب ورسملته في حداثتنا الرأسمالية المتأخرة.

فهذا الكتاب يؤسس للتفكير السوسيولوجي من خلال هذا الحقل العملي الذي يتيح لنا عدسات يُمكننا من خلالها رؤية أنفسنا والآخرين والمجتمع ككل. فينظر للسوسيولوجيا بوصفها مهنة ورسالة تتطلب «مزيجًا متوازنًا من الثقة بالنفس والتواضع. كما تتطلب بعضًا من الشجاعة؛ ولذا فإن تفسير التجارب الإنسانية ليس نمط الحياة الذي يمكن أن نوصي به الحائرين».

هذا كتاب عظيم. فبينما يُصرح المؤلفان أنهما قد ألفا هذا الكتاب ليقرأه غير المختص، فإنه يُشكل تفكيرًا عميقًا وفهمًا جديدًا لما هي السوسيولوجيا اليوم (وكيف ينبغي أن تكون) ليس فقط لغير المختص، وإنما أيضًا للطلاب والباحثين في هذا الاختصاص.

المراجع

أولا، العربية

نصار، ناصيف. 2003. باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة.

ثانيا، الإنجليزية

Caillé, Alain. 2008. "Beyond Self-Interest (An Anti-Utilitarian Theory of Action I)." *Revue Du MAUSS* No 31 (1): 175-200.

Giddens, Anthony. 2013. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies.* 1st edition. Polity.

Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism.* 1st edition. Cambridge: Polity.

International convivialiste. 2020. *Second Manifeste Convivialiste: Pour Un Monde Post-Néolibéral.* Paris: Actes Sud.

تصدير الطبعة الثانية

انتابني شيءٌ من الخوف عندما أقدمت على إعداد الطبعة الثانية لكتاب وضعه في الأصل زيغمونت باومان. فقد جاءت الطبعة الأولى في أسلوب مميز وجذاب لكثير من القراء في لغات متعددة. وفي الوقت نفسه، رأى باومان أن إصدار طبعة جديدة ومزيدة سيفيد من إضافة مساهمتي. وأمام هذه المعضلة، كان لابد من الحرص الشديد حتى أستطيع الحفاظ على تميز الكتاب الأصلي وإضافة مساهمتي.

كانت المحصلة النهائية طبعةً مُنقحة ومزيدة ومُوسعة تمامًا، ولذا تغيرت الفصول الأصلية، وظهرت فصول جديدة، وأضفنا مواد جديدة في ثنايا الكتاب بأسره. على سبيل المثال، أضفنا مواد جديدة عن الصحة واللياقة، والعلاقات الحميمة، والفضاءات والفوضى، والمخاطرة، والعولمة، والمؤسسات، والتكنولوجيات الجديدة. فكانت المحصلة النهائية طبعةً ثانية تحتفظ بأفضل الأجزاء التي وردت في الطبعة الأولى، وتقدم شكلًا ومضمونًا جديدًا بما يزيد من الجاذبية العامة للكتاب إلى حد كبير.

لقد حاولنا أن نتناول الموضوعات المختلفة في مقررات السوسيولوجيا بطريقة مفيدة للمتخصصين في العلوم الاجتماعية بوجه عام، كما حرصنا أن يخاطب الكتاب جمهورًا أوسع يرغب في معرفة المزيد عن حقل معرفي جذاب بفضل ما يقدمه من رؤى ثاقبة في المجتمع والعلاقات الاجتماعية. ويعود الاهتمام المتزايد بهذا الحقل المعرفي إلى أن السوسيولوجيا تقدم منظورًا قيِّمًا ومُهملًا للقضايا التي تواجهنا في القرن الحادي والعشرين.

إن زيغمونت باومان وأنا سوسيولوجيان يفصل بينهما جيلان، وينهل كلانا من المعرفة السوسيولوجية للإفادة منها في فهم تجاربنا في البيئات الاجتماعية التي نعيش فيها. فلا يقتصر دور التفكير سوسيولوجيًّا على المساعدة في فهم الواحد منا للآخر وفهم أنفسنا، بل إنه يتيح لنا تفسيرات مهمة لديناميات المجتمعات والعلاقات الاجتماعية بوجه عام. ونأمل أن يخرج القراء بهذا الانطباع، وأن يروا مثلنا أن السوسيولوجيا حقل معرفي يزخر بجوانب مضيئة وممتعة وعملية ومتحدية للرؤى السائدة.

تصدير الطبعة الثالثة

عندما اقترح الناشر إصدار طبعة ثالثة، اتصلت بزيغمونت باومان وسألته عن رأيه في الفكرة، فما كان منه إلا أن رحّب بها، لكنه لم يُرد أن يقوم بهذه المهمة بنفسه، ولذا اتفقنا أن أتولى إعداد الطبعة الثالثة، واقترح باومان أن يُوضع اسمي قبل اسمه على غلاف الكتاب، لكني لم أفعل ذلك. فلقد حققت الطبعتان الأولى والثانية مبيعات كبيرة، وتُرجم الكتاب إلى ما يزيد عن عشر لغات، كما أن الكتاب، إن لم يكن فريدًا، فهو بالتأكيد غير عادي في مبناه ومعناه، وأعتقد أن هذا شيء لابد من الحفاظ عليه، كما أن باومان سخّر حياته في سبيل فهم أفضل للوضع الإنساني والارتقاء به، ولذا فإني أُهدي له هذا الكتاب.

حدثت تغيرات كثيرة منذ إصدار الطبعة الثانية. وبعض ممن يقرؤون هذا الكتاب الآن قد كبروا مع عصر تكنولوجيا المعلومات أو وُلدوا فيه، وهو عصر الاتصال عبر المكان والزمان واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي. ومثل كل العصور، يطمح الساعون إلى فهم العصر إلى استحداث أوصاف تتبلور غالبًا في تسميات مختصرة، وبالطبع هناك قضايا معاصرة تتطلب طرقًا مبتكرة للفهم، وتظهر هذه الطرق في هذه الطبعة الجديدة. ومع ذلك، لا ينبغي أن ننسى التاريخ في عالمنا السريع؛ لأنه يُصحح عمليات الفهم، ويساعدنا على التعلم من الماضي من أجل فهم الحاضر والمستقبل. وكما سنرى، يعمل البشر على تعزيز التواصل بطرق جديدة، لكن بوسع التواصل أيضًا أن يعزز علاقاتنا المتبادلة ويعيد تفسيرها وتشكيلها بطرق قديمة.

يتصدر المشهد الآن، على سبيل المثال، قضايا تغير المناخ، والاستدامة، والتطورات التكنولوجية، وعدم المساواة، والعدالة الاجتماعية، والاندماج. وقد أخذنا هذه التغيرات في الحسبان، ولذا أضفنا الكثير من المعلومات والآراء الجديدة لإظهار التحولات الواقعة في أنماط حياتنا. وأمام هذه التغيرات، تبقى المقدرة على التفكير سوسيولوجيًّا مكونًا حيويًّا لفهم معالمها ودينامياتها، بل وعواقبها على الطرق التي ننظم بها مجتمعاتنا، ونفهم بها أنفسنا، ونحيا بها حياتنا. وهذا الكتاب دليل إلى هذا الأسلوب في التفكير.

شكر وتقدير

بدأت إعداد الطبعة الثالثة في الوقت الذي شغلت فيه وظيفة جديدة في جامعة شيفيلد في شهر أيلول/سبتمبر عام 2016. وبفضل متطلبات الوظيفة الجديدة والتزامات أخرى سابقة، انشغلت أيّما انشغال وأنجزت أعمالًا كثيرة.

أود أن أتوجه بالشكر للزميلة بث بيري Beth Perry على مساندتها وتعاونها وصداقتها الطيبة، وعلى قراءة مخطوطة الكتاب ومراجعتها. والشكر واجب لكل من ساعدوني في دربي في الحاضر والماضي: زيغمونت باومان Zygmunt Bauman، وديڤيد جرينوود Davydd Greenwood، ومورتن ليفن Morten Levin، ووليام أوثاويت William Outhwaite، وبيف سكيجز Bev Skeggs، ودورتي سميث Dorothy Smith، وكارول سوتون Carole Sutton، ومالكولم وليامز Malcolm Williams. كما أشكر كِن بارسونز Ken Parsons على صداقته ولقاءاته المتكررة على مدار السنين، وكذلك أحبائي الذين شاركوني التجارب وأوقات المرح والعطلات والأعياد: جين Jane، وديف Dave، وكريس Chris، وأودري Audrey، وستيف Steve، وڤيكي Vikki.

أخص بالشكر والحب والامتنان زوجتي ڤيكي التي قرأت مخطوطة الكتاب بدقة وكانت لها نظرات معتبرة في المحتوى، بل وساندتي وشجعتني في غمرة انشغالها. وأشكر أولادي وأولاد زوجتي: سيان Cian، وألكس Alex، ونِك Nick، ولويس Lewis، وأقدِّر طاقتهم وحماستهم، وإقبالهم على الحياة، وإثباتهم أن العالم يمكن أن يكون مكانًا أفضل عن طريق رعاية الآخرين

والاهتمام بهم. وفي النهاية، أتوجه بالشكر لزملائي الجدد في معهد المناهج بجامعة شيفيلد، وأعبر عن امتناني للدعم الذي قدّمته لنا مؤسسة مِسترا للبحث البيئي الاستراتيجي، واهتمامها بتعزيز دورنا في مركز المستقبليات الحضرية وبرنامج إقامة المدن العادلة. والشكر واجب لفريق التحرير والإخراج في دار وايلي بلاكويل.

مقدمة
صُنع العدسات السوسيولوجية

في هذا الفصل، نستكشف فكرة التفكير سوسيولوجيًا، وأهميتها لفهم أنفسنا ومَن حولنا وعلاقتنا بالبيئات الاجتماعية التي نعيش فيها. ونؤكد هنا أن السوسيولوجيا ممارسةٌ منضبطة تثير أسئلة مميزة وتستخدم مقاربات مميزة للمجتمع والعلاقات الاجتماعية.

الخصائص المميزة للتفكير سوسيولوجيًا

تتيح السوسيولوجيا أُطرًا نظرية للعالم الاجتماعي ومناهج للفهم والتفسير، وهي تتشكل من مجموعة معتبرة من المعارف المتراكمة على مدى تاريخها الطويل. وتتبدى التأملات السوسيولوجية في كتابات الفلاسفة وعلماء اللاهوت على مدى قرنين من الزمان، وقد ظهر مصطلح السوسيولوجيا في القرن التاسع عشر، وتطور على مدار التاريخ لدراسة النظام والتغير الاجتماعيين. وتكشف الكتب والدوريات الصادرة في أنحاء العالم أن هذا الحقل المعرفي تقليدٌ حافل بالدراسات والأبحاث. وتوفر السوسيولوجيا المعرفة لعموم القراء والطلاب والباحثين الطامحين لأن يصبحوا علماء اجتماع محترفين، بحيث يصبح الجميع أصحاب مدارك واسعة في فهم العالم الذي نعيش فيه، وذلك من خلال دراسات منهجية عن موضوعات مثل الثقافة، والاقتصاد والجريمة، والمؤسسات، والحياة الجنسية، والسياسة، والهوية، والموضة، والإدارة، والدولة، والبيئة، والإعلام، والشباب، والشيخوخة، والصحة، والتكنولوجيا الحيوية، والحياة

الريفية والحضرية. وهكذا تمثل السوسيولوجيا مجالًا من النشاط المتواصل الذي يهدف إلى فهم الظواهر الجديدة واختبار الأفكار المترسخة في ضوء التجارب والمعطيات الجديدة. وهكذا يتطور شكل هذا الحقل المعرفي ومحتواه مع التحولات المجتمعية.

وإذا أردنا تحديد موقع السوسيولوجيا وموضعها، فإن هذا يعني أنها تتمتع بخصائص مميزة في ممارستها في إعداد الأسئلة وإضاءة المجال الاجتماعي على نحو مختلف عن الحقول المعرفية الأخرى. وباكتشاف هذه الاختلافات يمكننا أن نحدد معالم ما نعنيه بالتفكير سوسيولوجيًا. وفي هذه المرحلة يمكننا أن نشير إلى الحقول المعرفية ذات الصلة، ومنها: التاريخ، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، والقانون، والسياسة الاجتماعية، والسيكولوجيا، ودراسات الإدارة والتنظيم، والاقتصاد، والتعليم، وعلم الجريمة، وعلوم المعلومات، والصحافة، والفلسفة، والعمارة، واللغويات، والأدب، والجغرافيا. وتهتم هذه الحقول المعرفية جميعها بالعالم البشري، أي: بالتفاعلات بين الناس ومع البيئات التي يكونون جزءًا منها. فماذا يميز هذه الحقول عن بعضها؟ وكيف يبرر كل حقل معرفي تعريف نفسه بتسمية مختلفة عن غيره؟

هناك إجابة واحدة بسيطة، وهي أن الاختلافات بين هذه الحقول المعرفية تعكس مجرد تقسيمات في العالم الذي تستكشفه. فالأفعال البشرية، أو جوانب منها، هي التي تختلف الواحدة منها عن الأخرى، وتأخذ الحقول المعرفية هذه الحقيقة بعين الاعتبار، وكلٌ منها يسرد ماضيه وخصوصية اهتماماته، ويُشكِّل بذلك مجالات أبحاثه.

وهكذا نجد التاريخ يهتم بالأحداث التي وقعت في الماضي، بينما تركز السوسيولوجيا على المجتمع المعاصر، وتستكشف الأنثروبولوجيا المجتمعات البشرية في مراحل مختلفة من التطور، وتركز العلوم السياسية على الأحداث والمؤسسات المتعلقة بالسلطة والدولة والحكم، ويتعامل الاقتصاد مع تخصيص الموارد النادرة بفضل الأشخاص الذين يتصرفون «بعقلانية» لتعظيم المنفعة

الفردية، وكذلك إنتاج البضائع وتوزيعها، ويهتم القانون وعلم الجريمة بتفسير القانون وتطبيقه والقواعد التي تنظم أفعال البشر وطرق وضع القواعد وفرضها وتطبيقها والعواقب المترتبة عليها. لكن ما أن نبدأ تبرير الحدود بين الحقول المعرفية بهذه الطريقة حتى تحتمل المسألة الجدل والنقاش. ذلك لأننا نفترض أن العالم البشري نفسه يعكس تقسيمات دقيقة أصبحت فروعًا متخصصة من البحث، ونصل هنا إلى مسألة مهمة، وهي أن هذه الحدود تبقى واضحة ما دمنا نمتنع عن فحص الافتراضات التي تقوم عليها، تمامًا مثل أغلب المعتقدات التي تبدو بديهية لنا.

وهكذا ربما يمكن تقسيم التفاعلات البشرية إلى فئات يتم تمثيلها في حقول معرفية ذات حدود واضحة. وعندئذٍ تزعم جماعة من «الخبراء» المتبحرين والموثوقين أنهم يتمتعون بحقوق حصرية لدراسة جوانب من العوالم الاجتماعية والمادية ويمدوننا بنتائج دراساتهم وتأملاتهم. ومع ذلك، هل بوسعنا أن نقسم المجتمع إلى اقتصاد أو جغرافيا أو سياسة أو تاريخ أو سياسة اجتماعية؟ إننا لا نعيش في انفصال في العوالم التي تميزها العلوم السياسية أو الاقتصاد، ولا ننتقل من السوسيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا عندما نسافر من مناطق في الشمال العالمي إلى الجنوب، أو من التاريخ إلى السوسيولوجيا عندما نكبر سنة من العمر!

وإذا كنا قادرين على فصل مجالات النشاط في تجاربنا وتصنيف أفعالنا إلى سياسية في لحظة واقتصادية في لحظة أخرى، فهل يعود ذلك إلى أننا نشأنا على التمييز بين تلك الحقول؟ إن ما نعرفه ليس العالم نفسه، بل أفعالنا في العالم والطرق التي تتشكل بها ممارساتنا بصورة معينة لذلك العالم. وتشير طرق تحصيل المعرفة إلى أُطرٍ نوظفها لفهم العالم، وتتشكل تلك الأطر في العلاقات بين اللغة والتجربة. فليس هنالك من تقسيم طبيعي للعالم البشري كما ينعكس في الحقول البحثية المختلفة، بل إن ما نكتشفه هو تقسيم للعمل بين باحثين يحللون عالمًا تعززه الحدود البحثية التي تُعين المتخصصين على معرفة ما ينتمي إلى مجالات خبرتهم.

وفي سعينا لإيجاد «الفرق الذي يصنع التميز» نتساءل: كيف إذًا تختلف ممارسات هذه الفروع البحثية وتتميز الواحدة منها عن الأخرى؟ هناك تشابه في طرق اختيار موضوعات الدراسة؛ لأن جميع الفروع البحثية تزعم اتباع قواعد واحدة عندما تتعامل مع الموضوعات محل الدراسة. وجميع المتخصصين يسعون إلى جمع الحقائق ذات الصلة عبر مناهج البحث وإلى التأكد من صحتها، ثم يُدققون تلك الحقائق ويعيدون تدقيقها حتى يتيقنون من موثوقية المعطيات المرتبطة بها. كما يحاولون صوغ الفرضيات التي يقترحونها حول الحقائق بما يضمن فهمها بوضوح تام واختبارها في ضوء الدليل. وبهذه الطريقة يسعون إلى احتواء الفرضيات أو درء التعارض بينها. باختصار، يحاولون الالتزام بمثال معين من الانضباط المنهجي وتقديم استنتاجاتهم بطريقة مسؤولة.

يمكننا الآن أن نؤكد عدم وجود اختلاف في فهم مهمة الباحثين وممارستها، وكذلك فهم شمائلهم وممارستها (الأمانة والمسؤولية العلمية). كما يبدو أن «الخبراء» يوظفون استراتيجيات مشابهة في جمع الحقائق ومعالجتها؛ إنهم يلاحظون جوانب من الأفعال البشرية، أو يوظفون الدليل التاريخي ويسعون إلى تفسير تلك الجوانب داخل أنماط التحليل التي تفسر فحوى تلك الأفعال. ولذا يبدو أن أملنا الأخير في العثور على الاختلاف والتميز يكمن في نوعية الأسئلة التي تشغل كل حقل معرفي، أي: الأسئلة التي تؤطر الرؤى أو المنظورات المعرفية التي يتم من خلالها ملاحظة الأفعال واستكشافها ووصفها وفهمها وتفسيرها بواسطة الحقول المختلفة.

ولنضرب مثلًا هنا بالأطر التي تُوجه عمل الاقتصاديين، فهم يهتمون بالنظر في العلاقة بين تكاليف الفعل البشري ومنافعه، ويمكنهم النظر إلى الفعل البشري من زاوية إدارة الموارد النادرة وتخصيصها وكيفية استخدامها لتحقيق أكبر قدر من المنفعة. وهنا يتم تحليل التفاعلات البشرية بوصفها جوانب من عمليات الإنتاج وتبادل البضائع والخدمات؛ وهي عمليات تخضع جميعها لعلاقات السوق القائمة على العرض والطلب ورغبة الفاعلين في تحقيق

تفضيلاتهم الفردية بما يتوافق مع نموذج تخضع فيه الأفعال لحساب عقلاني مسبق للوسائل والغايات. ثم يُرتب الاقتصاديون النتائج في نموذج رياضي للعملية التي يتم عبرها ابتكار الموارد والحصول عليها وتخصيصها. أمّا العلوم السياسية فتهتم على الأرجح بجوانب الأفعال البشرية التي تُغير سلوك الآخرين الفعلي أو المتوقع، أو الجوانب التي تتغير بفعل هذا السلوك من حيث القوة والنفوذ. وعندئذٍ يمكن النظر للأفعال من حيث عدم التناظر بين القوة والنفوذ، وهكذا فإن بعض الناس يخرجون برؤى مُعدلة إلى حد كبير بما يفوق غيرهم من أطراف التفاعل. وهكذا يمكن تنظيم نتائج العلوم السياسية حول مفاهيم مثل القوة، والهيمنة، والدولة، والسلطة، ودراسة سلوك الناخبين.

ليست اهتمامات علوم الاقتصاد والسياسة غريبة عن السوسيولوجيا. ويظهر هذا بوضوح في أعمال سوسيولوجية يكتبها باحثون ربما يرون أنفسهم علماء اقتصاد أو مؤرخين أو علماء سياسيين أو أنثروبولوجيين أو جغرافيين أو باحثين يعملون في دراسات الإدارة والتنظيم. ومع ذلك، تمتلك السوسيولوجيا، مثل غيرها من فروع الدراسة الأخرى، منظوراتها المعرفية التي تحدد مجموعات الأسئلة اللازمة لدراسة الأفعال البشرية، علاوة على مبادئ التفسير التي تسعين بها. ومن هذا المنظور، يمكننا القول إن السوسيولوجيا تحقق تميزها عبر رؤية الأفعال البشرية بوصفها عناصر من تشكيلات أوسع، أي: من جَمْعٍ غير عشوائي من الفاعلين الموصولين معًا في شبكة من الاعتماد المتبادل (الاعتماد بوصفه حالة تتغير فيها احتمالية القيام بالفعل وفرص نجاحه في صلتها بما يكون عليه الفاعلون الآخرون أو بما يفعلون أو بما قد يفعلون). ويتساءل السوسيولوجيون عن عواقب ذلك على الفاعلين والعلاقات التي ندخل فيها والمجتمعات التي نحن جزءٌ منها. وهذا التساؤل يُشكّل موضوع البحث السوسيولوجي، ولذا فإن الشغل الشاغل للسوسيولوجيا هو تشكيلات الأفعال، وشبكات الاعتماد المتبادل، والتقييد المتبادل للفعل، أو تقييد حرية الفاعلين.

يتعامل المنظور السوسيولوجي مع الفاعلين الأفراد بصفتهم أعضاءً أو

شركاء في شبكة من الاعتماد المتبادل. وهكذا تحتفي السوسيولوجيا بالفرد، أمّا الفلسفة الذرية أو حالة الانفصال الاجتماعي المفترض وجوده بيننا والمتجسد في فكرة الفردانية، فهي مسألة أخرى. ولا يعني ذلك استبعاد هذه الحالة من أعراض التفكك الاجتماعي. وتهتم السوسيولوجيا في المقام الأول بمنظور علائقي، أي: أننا نُولد في مجتمع وأننا أعضاء في مجتمع موجود قبل وجودنا، وأننا نتشكل في تلك العلاقات، وأن تجاربنا تتأثر بالأبنية الاجتماعية، وأن أفكارنا تتأثر بالأطر المرجعية الثقافية، وأننا نعتمد على غيرنا، وأن رؤانا لأنفسنا تتحدد في تلك العلاقات. ومن هذا المنطلق، يمكننا الآن صوغ الأسئلة المحورية للسوسيولوجيا على النحو التالي: كيف ترتبط أنماط العلاقات الاجتماعية والمجتمعات التي نعيش فيها بالطرق التي نرى بها أنفسنا وغيرنا، ونبني بها معرفتنا، ونرى بها بيئتنا؟ وما العواقب المترتبة على ذلك؟ هذه الأسئلة مكونات من أنماط الواقع العملي التي توجه أنماط حياتنا اليومية، وهي قوام التفكير سوسيولوجيًا، وهي تُحدد هذا الحقل المعرفي بأنه فرع مستقل نسبيًا من العلوم الاجتماعية. ويبلور التفكير سوسيولوجيًا طريقة علائقية لفهم العالم الذي يفتح أيضًا إمكانية النظر في العالم بطرق مختلفة.

السوسيولوجيا والحس العام

التفكير سوسيولوجيًا له علاقة خاصة بما يسمى «الحس العام» common sense؛ وترتبط السوسيولوجيا بالحس العام بطرق لها دلالات على مكانتها وممارستها. وهذا ما يجعل السوسيولوجيا مهمة ومضيئة، وأحيانًا مثيرة للجدل. وأمّا العلوم الطبيعية فلا يبدو أنها مهتمة بتوضيح علاقتها بالحس العام. لا شك أن هناك مكونات اجتماعية لممارسات العلوم الطبيعية، من الطرق التي ربما يمكن بها الاستدلال على الظواهر وليس ملاحظتها من جانب العلماء، إلى العلم الذي يتلقى التمويل وتداعيات النتائج على الطريقة التي نرى بها أنفسنا والعالم من حولنا. لكن عادةً ما يكون هناك فصل للنتائج المباشرة لمحتوى المعرفة عن

السياقات الاجتماعية التي تُنتج فيها. وبذلك يصاحب الحدود فكرة الحس العام، وهو يشير إلى معرفة ثرية، وإن كانت غالبًا غير منظمة وغير منهجية، وأحيانًا غير واضحة وممتنعة الوصف.

يبدو أن الحس العام ليس له علاقة بالأمور التي تشغل الفيزيائيين أو الكيميائيين. فلا يبدو أن موضوعاتهم تقع داخل التجارب اليومية لدى الناس. بل إن الشخص العادي لا يرى نفسه قادرًا على تكوين الآراء بشأن تلك الموضوعات إلا إذا استعان بالعلماء الذين يركزون على مجال المحتوى محل البحث. وفي نهاية الأمر، لا تظهر الموضوعات التي تستكشفها العلوم الطبيعية إلا تحت ظروف خاصة للغاية، على سبيل المثال، عبر تأثيرات ملحوظة في مسرعات الجسيمات العملاقة أو عدسات المجاهر القوية. ويرى العلماء الظواهر أو يستشفونها، ثم يُخضعونها للتجريب تحت ظروف معينة، ثم يبررون النتائج داخل جماعة محدودة من الباحثين. ولما كان الباحثون هم أصحاب التجربة، فإن العملية والتحليلات والتفسيرات تبقى تحت سيطرتهم. ولابد للنتائج أن تصمد أمام التدقيق النقدي لعلماء آخرين مدربين في المجال التخصصي، ولا تتنافس معرفتهم الناتجة مع الحس العام لأنه ليس للحس العام وجهة نظر في الموضوعات محل الدراسة.

هل هذا التوصيف لفصل السياقات الاجتماعية بسيط إلى هذا الحد كما يوحي هذا الاستعراض السابق؟ يشتمل إنتاج المعرفة العلمية على عوامل اجتماعية توجه ممارسته وتُشكلها، ويمكن أن يكون للنتائج العلمية تداعيات اجتماعية وسياسية واقتصادية لا يحددها العلماء كما هو الحال في أي مجتمع ديمقراطي. وتتفاعل المعرفة العلمية والسياقية، أو المعرفة المحلية، ويتبدى ذلك على سبيل المثال في الزمن الممتد الذي يراكم فيه الناس المعرفة للحفاظ على العادات من أجل البقاء البشري في علاقته بالنباتات والحيوانات، أو التوافر المتزايد للمعلومات الطبية للجمهور العام والتي يستطيعون بها أن يدققوا في خبرة الأطباء. فلا يمكننا أن نفصل وسيلة البحث العلمي عن الغايات التي ربما

توضع لها، ولا أن نفصل المعرفة العملية أو المحلية عن المعرفة العلمية نفسها. فربما تؤثر تمويلات الأبحاث وأصحاب التمويل ومصالحهم في النتائج، وربما تشوهها. ولنتأمل الأمثلة التالية: مخاوف الجمهور بشأن الطعام الذي نأكله، والتخزين الرقمي لاستخدام الموظفين للإنترنت، وحماية البيئات التي نعتمد عليها ونعيش فيها، ودور الهندسة الوراثية، وتسجيل براءات المعلومات الوراثية. وكل هذه الموضوعات مجرد أمثلة للقضايا التي لا يمكن أن يفصل فيها العلم وحده؛ لأنها لا تخص فقط المبررات المحدودة التي تتطلبها المعرفة العلمية داخل جماعة من الخبراء، بل إنها تخص أشكالًا أخرى من التبرير، إضافة إلى تطبيقها وعواقبها بالنسبة لأنماط حياتنا وآفاق مستقبلنا. إننا نتحدث هنا عن السيطرة التي لدينا على أنماط حياتنا والوجهة التي تسير فيها مجتمعاتنا.

تلك القضايا هي المواد الخام للبحث السوسيولوجي؛ لأننا نعيش جميعنا في صحبة أناس آخرين، ويتفاعل الواحد منا مع الآخر. وفي أثناء هذه العملية، نُظهر قدرًا كبيرًا من المعرفة الضمنية التي تساعدنا على التعامل مع أمور الحياة اليومية. فكلٌ منا فاعلٌ ماهر، لكن ما نحصل عليه ومن نكون يعتمد على غيرنا. وقد مر أغلبنا بتجربة موجعة من تجارب انهيار التواصل مع شركاء وأصدقاء وغرباء، كما أننا نشعر بدرجات متفاوتة من التفكك والنبذ والتضامن والانتماء الاجتماعي. فالموضوع الذي تدرسه السوسيولوجيا جزءٌ لا يتجزأ من حياتنا اليومية، ومن دون هذه الحقيقة لن يكون بمقدورنا أن نشق طريق حياتنا في صحبة غيرنا. لكننا نغرق في مشاغلنا اليومية، وتوجهنا معرفةٌ عملية متوجهة نحو السياقات الاجتماعية التي نتفاعل فيها، ولذا ربما لا نفكر بمنهجية في معنى الأمور التي مررنا بها أو أسباب حدوثها، ولا نقارن تجاربنا الخاصة بمصير غيرنا؛ ربما باستثناء مشاهدة الاستجابات الخاصة تجاه القضايا العامة وهي تُعرض للاستهلاك على شاشات التليفزيون ووسائل التواصل الاجتماعي. ومع ذلك، غالبًا ما يتم خصخصة القضايا الاجتماعية، ومن ثم إراحتنا من عبء فهم ديناميات العلاقات الاجتماعية وعواقبها فيما يراه الناس أقرب إلى ردود فعل فردية منه إلى مظاهر ثقافية أكثر عمومية.

يأخذنا التفكير سوسيولوجيًّا إلى فهم علائقي. إنه يرى الفرد، لكن بوصفه كائنًا في محيط اجتماعي. ولما كان التفكير سوسيولوجيًّا هو أحد أنماط البحث الاستكشافي، فإنه يثير أسئلة من قبيل: كيف تتشابك سيرنا الفردية مع التاريخ المشترك لغيرنا من البشر؟ وكيف تُشكل ثقافاتنا ما نراه وما نفعله؟ إن السوسيولوجيين أنفسهم جزءٌ من تلك التجربة، وهم كذلك مهما حاولوا أن يقفوا بعيدًا عن موضوعات دراستهم، ومهما نظروا إلى التجارب الحياتية كما لو أنها أمور غريبة وبعيدة عنهم؛ فليس بوسعهم الانفصال التام عن المعرفة التي يسعون إلى فهمها. ومع ذلك، وبالقدر نفسه، يمكن أن يكون هذا الانفصال ميزة ما داموا يمدوننا بمنظور داخلي وخارجي للتجارب التي يسعون إلى فهمها عبر مناهج البحث المستخدمة: من التجارب الشاملة عبر المقارنات العامة داخل المجتمعات وبينها، إلى التجارب المكثفة من العيش في قلب الجماعات الاجتماعية لفهم دينامياتها. والمحصلة هي مجموعة ثرية وثاقبة من الدراسات في الوضع البشري الذي يمتد أساس فهمه من القريب إلى البعيد، كما يُرى من داخل أطر العقل العملي.

وعندما يتعلق الأمر بدراسات الوضع البشري، ينبغي على السوسيولوجيا أن تفهم المعاني التي ترتبط بالأفعال والعواقب البشرية والبيئات قبل أن يبدأ السوسيولوجيون أبحاثهم بالاستبيانات أو المقابلات أو المواد البصرية أو الملاحظات. لقد أضفى الفاعلون المعنى والأهمية على العائلات والمؤسسات وشبكات القرابة والجيرة والمدن والقرى والأمم والكنائس وغيرها من التجمعات التي يقوم تماسكها على التفاعل البشري المنتظم. ونتيجة لذلك، أُضفيت بالفعل معان على الظواهر السوسيولوجية، ولذا فإن لها دخلًا كبيرًا في أنماط الواقع التي تشكل العقل العملي. وبما أن الحدود مائعة بين هذه الأشكال من المعرفة، فإن حدود الباحثين في تلك الظواهر تتحرك أيضًا. وكما الأمر مع تطبيق نتائج علماء الوراثة وتداعياتها على الحياة الاجتماعية، فإن سيادة السوسيولوجيا على المعرفة الاجتماعية هي سيادة التأمل والتمكين، بل ومعارضة الآراء السائدة. ومع أن هذه السمة ليست حكرًا على السوسيولوجيا، وأنها تتصل أيضًا بالعلوم

الاجتماعية والطبيعية بوجه عام، يمكننا هنا أن نوضح العلاقات بين السوسيولوجيا والحس العام.

أولًا، تُخضع السوسيولوجيا نفسها لقواعد التواصل المسؤول بما يتوافق مع أنماط التبرير، أي: الطرق المقبولة والمنهجية في تشكيل الفهم والتفسير المبني على الدليل. هذه إحدى خصائص العلم بين جماعة بحثية عامة تميز حقلًا معرفيًا عن غيره من أشكال المعرفة وطرق التبرير. والسوسيولوجيون منوطون بالاهتمام الكبير بالتمييز بين المقولات المدعومة بالدليل المتاح وتلك المقولات التي تتسم بأنها أفكار انتقالية وغير مختبرة. وتستوجب قواعد الخطاب المسؤول فحص الإجراءات التي صدرت عن الرؤى الثاقبة. كما ينبغي أن تتصل بأعمال أخرى في الموضوع وتتعامل معها بطريقة تهدف إلى الارتقاء بفهمها. وهكذا سيتم تعزيز المصداقية وقابلية التطبيق إلى حد كبير. واقع الأمر أن شرعية العلم تقوم على اعتقادنا بأن ممارسيها اتبعوا قواعد الخطاب المسؤول بينما يستطيع هؤلاء العلماء بدورهم أن يحيلوا على صحة المعرفة الناتجة وموثوقيتها تبعًا لدقة عملية الإنتاج المعرفي.

ثانيًا، هناك علاقة تتصل بنطاق المجال الذي يُستمد منه التفكير السوسيولوجي. إن نطاقنا هو عوالم الحياة التي نعيشها، أي: الأشياء التي نفعلها، والناس الذين نقابلهم، والأهداف التي نسعى إلى تحقيقها، والأوقات والفضاءات التي نتفاعل فيها. كما أننا نجد أنفسنا أمام تجارب ورؤى أناس آخرين بطرق غير مباشرة، على سبيل المثال عبر الإنترنت، والتليفزيون، والصحف، والكتب، ومنصات التواصل الاجتماعي. وهذا النطاق الكبير يُوسّع آفاق تجاربنا. لكن ربما تتسم هذه العملية بالانتقائية وتعتمد على منظورات خاصة من شأنها تضخيم عوالم الحياة القائمة، حيث تتحول الاختلافات إلى أبواب لعدم الثقة والازدراء، بدلًا من الفهم. وبذلك، رغم الظروف والتجارب الثرية والمتنوعة في العالم، يشير كلٌ منها إلى منظور خاص ربما يكون متحيزًا، بل وحتى متحاملًا. فلا يمكن تناول هذه القضايا إلا إذا جمعنا التجارب

المستمدة من عدد وافر من عوالم الحياة وعقدنا مقارنات بينها، أي: من منظور منضبط حول تلك المنظورات. وعندئذٍ فقط سيُكشف عن أنماط الواقع المحدودة للتجارب الفردية، كما سيُكشف عن الشبكة المعقدة من الاعتمادات والارتباطات التي تتشابك فيها وتتداخل، وهي شبكة تتجاوز المجال الذي يمكن الوصول إليه من منظور سيرة مفردة. ولهذا السبب فإن سعي السيوسيولوجيين للوصول إلى هذا المنظور الأوسع يصنع تميزًا كبيرًا وتأثيرًا عظيمًا، ليس فقط من حيث الكم، بل أيضًا من حيث نوعية المعرفة واستعمالها. فالمعرفة السوسيولوجية تمتلك شيئًا مهمًا لا يستطيع الحس العام بمفرده أن يقدمه، رغم كل ثرائه واستبصاره.

ثالثًا، تختلف أشكال المعرفة في طرق فهم الواقع البشري من حيث كيفية فهم الأحداث والظروف وتفسيرها. ونعرف من تجاربنا أننا «صانعو» أفعالنا؛ ونعرف أن ما نفعل هو نتيجة مقاصدنا ومشاعرنا حتى وإن لم تتحقق النتائج كما أردناها. فعادةً ما نقوم بالفعل حتى نحقق وضعًا معينًا، على سبيل المثال، حتى نمتلك شيئًا معينًا، أو حتى نحظى بالثناء، أو حتى نمنع شيئًا لا نحبه أو حتى نساعد صديقًا. ومن الطبيعي تمامًا أن الطريقة التي ننظر بها إلى أفعالنا تمثل نموذجًا لفهم أفعال غيرنا. وعلى هذا النحو، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نفهم العالم من حولنا هي أن نستقي أدواتنا في التفسير من عوالم حياتنا فقط. وعادةً ما ندرك كل شيء يحدث في العالم ككل بوصفه نتيجة للفعل القصدي الذي يقوم به شخص ما. إننا نبحث عن أشخاص مسؤولين عما حدث، وما أن نجدهم حتى نعتقد أن معرفتنا قد اكتملت. إننا نفترض أن النية الطيبة تكمن وراء تلك الأحداث التي نحبها بطبعنا وأن النية السيئة تكمن وراء تلك الأحداث التي نكرهها. وبوجه عام، يصعب على الناس القبول بأن موقفًا معينًا ليس نتيجة الأفعال المقصودة لشخص محدد.

وهنا ينتهز الفرصة المتحدثون باسم الواقع داخل المجال العام، من الساسة والصحافيين وخبراء السوق ومروجي الإعلانات، فيضبطون أنفسهم على

هذه الموجه وتلك الميول، ويتحدثون عن «حاجات الدولة» أو «احتياجات الاقتصاد»، كما لو أن الدولة أو الاقتصادات متطابقة مع أشخاص فرديين لهم احتياجات ورغبات خاصة. وعلى نحو مشابه، نقرأ ونسمع عن المشكلات المعقدة التي تواجهها الأمم والدول والأنظمة الاقتصادية كما لو أنها نتاجات الأفكار والأعمال التي تقوم بها جماعة محددة من أفراد يمكن تحديد أسمائهم والتقاط صور لهم وإجراء مقابلات معهم. وبالقدر نفسه، غالبًا ما تتنصل الحكومات ومتحدثوها من المسؤولية عن طريق الإحالة على تلك الأمور الخارجة عن سيطرتهم، أو عن طريق الحديث عن «مطالب الناس» عبر استخدام نقاشات مع فئات تمثيلية أو عبر استطلاعات الرأي.

تتعارض السوسيولوجيا مع خصوصية تلك الرؤى ووجهات النظر، وأحيانًا تعارضها، لأنها تبدو وكأنها من السهل أن تؤدي إلى الاعتقاد بأنها تمثل أوضاعًا عامة. فلا تُسلِّم السوسيولوجيا بأن طرق الفهم القائمة طرق طبيعية في تفسير الأحداث التي ربما يمكن فصلها ببساطة عن التغير التاريخي أو الموقع الاجتماعي الذي انبثقت منه هذه الأقوال. وما أن تشرع السوسيولوجيا في عملية الاستكشاف من التشكيلات الاجتماعية أو شبكات الاعتماد المتبادل، وليس من الفاعلين الأفراد أو الأفعال المفردة، حتى تبرهن أن الصورة المجازية الشائعة عن الفرد المعزول والمدفوع بالرغبة في النجاح باعتباره المفتاح لفهم العالم البشري، بما في ذلك أفكارنا وأفعالنا الشخصية والخاصة تمامًا، ليست الطريقة الملائمة لفهم أنفسنا وغيرنا. ولذا فإن التفكير سوسولوجيًّا يعني السعي إلى فهم الوضع الإنساني عن طريق تحليل الشبكات المتعددة للاعتماد البشري المتبادل، وهي أصعب أشكال الواقع التي نحيل عليها لتفسير دوافعنا ونتائج تنشيطها.

تتسم قدرة الحس العام بأنها ذات طابع مزدوج. ففي حين أنها تساعدنا على شق طريقنا في الحياة، فإنها تقوم على بديهيات، وبذلك لا تتشكك في تعاليمها، بل تؤكد نفسها في الممارسة. ولذا فإنها تقوم على الطابع الروتيني والاعتيادي للحياة اليومية الذي يُوجه الحس العام لدينا ويتأثر به في آن. إننا

نحتاج إلى هذا الحس العام حتى نتكيف مع أنماط حياتنا ونتوافق معها. ذلك لأن مداومتنا على فعل أمور معينة تجعل الأمور مألوفة، وتغدو الأمور المألوفة بديهية؛ وبذلك تساعدنا على شق طريقنا في الحياة، ولا تمثل أي مشكلات، ولذا ربما لا تثير الفضول. فلا يثير الناس الأسئلة إذا قنعوا بأن «الأمور طبيعية» لأسباب غير مطروحة للنقاش، وإذا ما طُرحت للنقاش، فربما تظهر مقاومة لذلك النقاش المتطفل. وربما تلعب الجبرية المتطرفة دورها عن طريق الاعتقاد بعدم القدرة على تغيير الظروف التي نفعل فيها، ومن ثم التنصل من عبء التغيير.

وعلى هذا النحو، يمكن أن تتعارض الألفة والفضول. ويتسم العالم المألوف بالقدرة على تأكيد المعتقدات المترسخة بحيث تصبح السوسيولوجيا مادة مُهيجة لابد من التشكك في مصداقيتها. ولما كانت السوسيولوجيا تدقق في المسلمات والأسس التي يجري بها تشكيل عالم الحياة وتعزيزه، فإنها تتمتع بقدرة كامنة على زعزعة اليقينيات المريحة عندما ترى العالم موضوعًا للبحث الدقيق أو مصدرًا تستند إليه في الوصول إلى رؤاها الثاقبة. وما دامت العادات اليومية للحياة والظروف الاجتماعية التي تحدث فيها تخضع للفحص الدقيق، فإنها تظهر بوصفها إحدى الطرق المعتبرة، وليست بالضرورة الطريقة الوحيدة، للاستمرار في أنماط حياتنا وتنظيم العلاقات بيننا. ومع ذلك، نجد أن العادات والأعمال المعتادة التي نشكل بها الفهم تحتفظ بمكانتها ودورها؛ لأنها تساعدنا على فعل الأمور من دون التفكير المتواصل في أفعالنا. وهنا تحضرني قصة «الدودة ذات الأرجل المئة»؛ إذْ كانت تمشي من دون أدنى جهد على مئة أرجل في آن واحد حتى امتدح أحد المتملقين «ذاكرتها الحادة»! فقد استطاعت بفضل هذه الذاكرة أن تضع البيضة السابعة والثلاثين قبل البيضة الخامسة والثمانين أو البيضة التاسعة عشر قبل الثانية والخمسين! وبعدما صارت ذات الأرجل المئة واعية بنفسها بعد تملقها، لم تعد المسكينة قادرة على السير! وبالقدر نفسه، ثمة فوائد في نزع الألفة [جعل الشيء المألوف والمعروف يبدو جديدًا وغريبًا]؛ فهو يفتح إمكانات جديدة وغير متوقعة للعيش بمزيد من الوعي الذاتي وفهم الآخرين

وفهم البيئة المحيطة بمزيد من المعرفة، وربما بمزيد من الحرية والتحكم في الأمور.

التفكير سوسيولوجيًّا مرشدٌ يرحب به الساعون إلى أن يحيوا حياتهم بمزيد من الوعي عبر فهم البيئات وأثرها في أنفسهم، وفي أفعالهم، وفي عيشهم مع غيرهم، وفي تنظيمهم المتبادل. فعندما تخاطب السوسيولوجيا معرفتنا المشتركة أو تضيئها أو تعارضها، فإنها تحثنا وتشجعنا على أن نعيد تقييم تجربتنا، وأن نكتشف إمكانات جديدة، وأن نصبح في النهاية أكثر انفتاحًا وأقل توافقًا مع الفكرة التي تقول بوجود نقطة نهاية لمعرفة الإنسان بنفسه وبغيره، وأن ندرك أنها عملية دينامية ومثيرة تستهدف تعزيز فهمنا للوضع الإنساني في البيئات التي نعيش فيها. فلا يمكن للمسافة التي نتخذها من عوالم تجربتنا الخاصة أن تقلل من أهمية الاستبصار السوسيولوجي الذي لا يمكن أن تقوم تبريراته في مجال العقل العملي وحده.

يمثل التفكير سوسيولوجيًّا تحديًا من شأنه أن ينمي حساسيتنا وتسامحنا مع الاختلاف والتنوع. إنه يشحذ حواسنا ويفتح عيوننا على أفق علائقي يتجاوز تجاربنا المباشرة حتى يمكننا أن نستكشف الأمور ونفسرها. وما أن نفهم على نحو أفضل كيف يستعين التفكير سوسيولوجيًّا بالقدرة والموارد البشرية ليُخرج إلى الوجود جوانب حياتنا التي تبدو في ظاهرها طبيعية ومحتومة وأبدية وغير قابلة للتغيير، حتى يصبح قوة في حد ذاته ويفتح عالمًا من الإمكانات. إنه يُوسع نطاق حريتنا وفاعليتها العملية، وبذلك يعمل على تقليل خضوعنا للاستغلال، بل ويجعلنا أكثر مرونة في التعامل مع أزمنة القمع والتسلط. إنه نمط تفكير يعزز قدرتنا كفاعلين اجتماعيين على رؤية الصلات بين الشخصية والفعل والسياق، وعلى إدراك قابلية تحول المكونات التي تدّعي عدم قابليتها للتغيير بفضل ثباتها.

هناك أيضًا أمورٌ تتجاوزنا كأفراد وتستوجب أن نتريث وندخل مجال التحليل. إننا نقع في شبكات العلاقات الاجتماعية، ويمكن أن يأخذنا عملنا إلى مجال واسع من البحث يتعامل مع حركات وتغيرات داخل المجتمعات ككل عبر

إنتاج أشكال مختلفة من المعارف واستخدامها. وهذه مسألة مهمة، لكن ليس إلى حد تبديد الهواجس والمخاوف في ممارسة الحياد المتجرد. وهذا يعني أن السوسيولوجيا تحتفي بالفرد، وليس بالفردانية. والتفكير سوسيولوجيًّا يعني أن نفهم بشكل أكثر اكتمالًا قيم الناس وآمالهم ورغباتهم ومخاوفهم وهواجسهم. وبهذه الطريقة، ربما يتحسن إدراكنا واحترامنا للثقافات المختلفة والطرق التي يمارس بها الناس أنماط حياتهم بما يتوافق مع قيمهم الخاصة. وعلى هذا النحو، يمكن للتفكير سوسيولوجيًّا أن يعزز التضامن بيننا، أي: التضامن القائم على الفهم والاحترام المتبادلين، والمترسخ في مقاومة مشتركة للمعاناة والإدانة المشتركة للفظائع التي تسبب هذه المعاناة. وبالعودة إلى ما كنا نقوله عن الحالة المائعة للأمور التي تبدو في ظاهرها مفتقرة إلى المرونة، ربما نفيد من الاستبصار السوسيولوجي في إدراك المنطق الداخلي لأشكال الحياة المغايرة ومعانيها، وربما يدفعنا إلى إعادة النظر في الحدود التي وُضعت بيننا والآخرين. فربما يكون لدينا قواسم مشتركة تفوق ارتباطنا بالقوى التي تسعى إلى التفريق بيننا، وإذا ما نجحنا في هذا المسعى، فإننا سنعزز قضية الحرية ونرتقي بها إلى مرتبة القضية المشتركة.

وبوسع تحليلات النتائج السوسيولوجية أن تكشف عن إمكانات تعزيز الحريات الفردية والجمعية أو تقييدها، مما يزعزع علاقات القوة القائمة أو «الأنظمة الاجتماعية». وعادةً ما تواجه السوسيولوجيا تهمة «الخيانة السياسية» أو تتعرض للتشكيك في مكانتها العلمية من قِبل الشركات والحكومات وأصحاب السلطة في النظام الاجتماعي السائد. وهذا واضح جدًا بين من يسعون إلى رؤية الواقع باسمهم، أو من يدَّعون أن وضعًا قائمًا بعينه يمثل حالة طبيعية بطريقة أو أخرى. وعندما نشهد ردود فعل من هذا القبيل، فغالبًا ما يكون الأمر الذي تم كشفه هو محل النزاع وغالبًا ما تكون السوسيولوجيا هي الوسيلة التي استخدمت لكشفه وتسليط الضوء عليه في المجال العام. وعندئذٍ يمكن الجدل بشأن تداعياتها واتخاذ القرار بشأن الأفعال، لكن ربما يكشف ذلك أيضًا عن المدى الذي تُسمع فيه أصوات معينة فقط في تلك اللحظة.

وبوسع السوسيولوجيا أن تكون أداة قوية في أيدي المؤسسات وربما يمكن الاستعانة بأفكارها، ليس في تعزيز الحريات، بل في إحكام السيطرة. وليس بوسع أي حقل معرفي أن يمنع وقوع ذلك الخطر، لكن بوسعه أن يلفت الانتباه إلى وجوده وعواقبه. فليس هناك ضمان بأن التفكير سوسيولوجيًّا سيفكك «حقائق الواقع القاسية» وينزع قوتها لأن ذلك يعني توسيع ممارساته أكثر من اللازم لتشمل مجالات التشاور والفعل التي تتجاوز حدود مسؤوليته. ببساطة شديدة، ربما لا تكون قوة الفهم ندًّا مناسبًا لقوى القهر أو لمن يحشدون الناس بالخطاب البلاغي القائم على لوم قطاعات معينة من الناس، وتقديم حلول تبدو سهلة للتغلب على مشاعر الاغتراب التي تُحدثها الظروف السياسية والاقتصادية السائدة. ولكن من دون هذا الفهم، ستتضاءل الإدارة الجمعية لظروف الحياة المشتركة. إنها طريقة تفكير غالبًا ما يقدرها من لا يستطيع أن يُسلِّم بها، وعندما تأتي لمن يستطيع أن يُسلِّم بها بسهولة، فربما يحط من قدرها بسهولة.

محتوى التفكير سوسيولوجيًّا

يهدف هذا الكتاب إلى مساعدة الناس في فهم تجاربهم مع غيرهم ومن خلالهم، ويوضح الكتاب أن ما يبدو مألوفًا يمكن تفسيره بطرق مبتكرة ومختلفة. ويتناول كل فصل من فصول الكتاب قضايا تمثل جانبًا من حياتنا اليومية، أو توجه أنماط حياتنا، حتى وإن لم تكن في صدارة عمليات الفهم اليومية التي نقوم بها. وتستكشف الفصول طرق النظر والقضايا التي نصادفها بشكل معتاد، لكن ربما لا نملك وقتًا أو فرصة لتأملها. ويهدف الكتاب إلى تشجيع التفكير السوسيولوجي، وليس إلى «تصحيح» المعرفة، ويسعى إلى توسيع آفاق الفهم، وليس إلى استبدال أفكار مغلوطة لتحل محلها حقيقة مطلقة واحدة ووحيدة. ونأمل أن نشجع الناس على إثارة الأسئلة، حتى يساعدنا فهمنا لغيرنا على تحسين فهمنا لأنفسنا مع غيرنا في العالم. ولهذا الغرض نقدم في نهاية الكتاب قسمًا للدراسات التي اعتمدنا عليها في إضاءة رحلتنا، علاوة دراسات مفيدة في مواصلة درب الفهم السوسيولوجي.

وهذا الكتاب دليلٌ سوسيولوجي إلى أمور تُوجه بصورة مباشرة أنماط حياتنا وتجاربنا. ويأتي الكتاب في ثلاثة أبواب، ويحتوي كل باب على فصول في صلب موضوعه، لكن لا يتطور السرد بطريقة خطية؛ لأن هناك موضوعات نعود إليها على مر الكتاب ككل. فعلى سبيل المثال، تظهر قضايا الهوية الاجتماعية في أشكال مختلفة كثيرة في فصول الكتاب؛ لأن هذه هي طريقة عمل الفهم في واقع الحياة. كما نتناول قضية رعاية البيئة التي نعيش فيها وكيف أننا جميعًا نعتمد عليها في الحفاظ على مستقبلنا ومستقبل الأجيال القادمة. وفي أثناء تطرقنا إلى موضوعات جديدة، فإننا نثير أسئلة جديدة، ونسلط الضوء على قضايا لم نبحثها من قبل. وهذا بالطبع جزءٌ من رحلة نكتسب فيها أنماطًا جديدة من الفهم، وهي رحلة مثيرة ومثمرة بلا نهاية.

الباب الأول

الفعل والفهم في الحياة اليومية

الفصل الأول

فهم أنفسنا مع الآخرين ومن خلالهم

من الممكن أن نشعر بالعزلة والوحدة وعدم القدرة على التواصل، لكن ليست هذه مجرد عزلة بسيطة للواحد منا عن الآخر. ومن الممكن أن نستاء من تقييدنا بفعل ظروف نشعر أنها خارجة عن سيطرتنا، وأن نؤكد حريتنا برفض الخضوع لتوقعات الآخرين. وربما نعبر عن إحباطنا بسبب غياب المتعة الآنية على أجهزة الهاتف النقال، أو استخدام الوقت للقراءة والاستيعاب والمناقشة والتأمل. ونحن نحتاج إلى اعتراف الآخرين بنا، ولكن إن لم يحدث هذا الاعتراف كما ينبغي، فربما ينتابنا شعور بخيبة الأمل والاستياء. كما أن امتلاكنا لمشاعر متعارضة أو إظهارنا لأفعال مختلفة حسب الظروف هو جانب مشترك من تجاربنا، ويبدو أن الوضع الإنساني يبعث على الحيرة التي تؤدي إلى الإحباط، وتحفز الخيال والإبداع كذلك.

تتشكل طرق النظر لأفعالنا من منظورنا ومنظور غيرنا في هذه العلاقات. وترتبط الأفعال والذوات والهويات الاجتماعية وعمليات الفهم ارتباطًا وثيقًا، وهذه العوامل توجهها الأفكار السائدة عن مفهوم الإنسان. على سبيل المثال، نحن أحرار في اختياراتنا وفي الفعل على أساس تلك الاختيارات حتى نصل إلى أهدافنا. فبوسعك أيها القارئ أن تقوم الآن، وتُعد فنجانًا من القهوة أو أن تُحضِر كوبًا من الماء قبل مواصلة قراءة هذا الفصل. وبوسعك أيضًا أن تختار أن تترك كتاب **التفكير سوسيولوجيًا** وأن تبدأ في مطالعة أخرى، أو أن تترك فكرة

المطالعة برمتها. وإذا ما واصلت القراءة فإنك تُعبِّر عن اختيار من بين المسارات البديلة المتاحة لك، كما أن قدرتك على اتخاذ قرارات واعية بهذه الطريقة توضح أنك تمارس حريتك.

الحرية في العيش مع الآخرين

إننا محاطون بأفكار معينة لدى الأفراد، ولذا فنحن محاطون بأفعالهم واختياراتهم ودرجات مسؤوليتهم. فالإعلانات المتنوعة تستهدف تطلعات مرتبطة بما يريد المرء أن يكون عليه في عالم امتلاك البضائع. وإذا كانت تحيط بنا أساليب الإقناع التي تُخصص لها موارد هائلة، فهل بوسعنا أن نقول إن اختياراتنا هي نتاج القرارات الواعية التي نصوغها بطريقة واضحة وعقلانية قبل العزم على القيام بأي فعل؟ ففي كثير من الأحيان، تتسم أفعالنا بأنها اعتيادية وليست محل اختيار مدروس ومفتوح. ومع ذلك، ربما نجد من يُذكرنا أن قراراتنا تجعلنا مسؤولين عن عواقبها: «لم يجبرك أحد على فعل هذا، لا تلومن إلا نفسك!» فإذا ما كسرنا القواعد التي تهدف لإرشاد سلوك الناس، فربما نُعاقَب، ويمكن أن تتراوح العقوبات من الجزاءات غير الرسمية إلى الجزاءات الرسمية. على سبيل المثال، ربما يؤدي كسرنا لقواعد جماعة معينة إلى تعرضنا للازدراء أو الاستبعاد المؤقت، وإلى تقييد حريتنا عبر الزج بنا في السجن بسبب انتهاكنا للقانون. وينطوي فعل العقاب على التأكيد أننا مسؤولون عن أفعالنا. ولذا فإن دور القواعد لا يقتصر على توجيه أفعالنا، بل تُوجه القواعد معاملاتنا مع غيرنا بما يسمح بتوقع التصرف المحتمل منا ومن غيرنا. ومن دون القواعد، لا يمكننا أن نتصور قابلية التواصل والفهم في الحياة اليومية.

وإذا كنا نحن أسياد مصائرنا، فإننا نمتلك القدرة على التحكم في أنماط حياتنا، وكذلك نمتلك القدرة على مراقبة أفعالنا وتحديد نتائجها. ولكن، هل ينعم حقًا أغلب الناس بهذه القدرة؟ ربما يزعم البعض أن البطالة خطأ الشخص العاطل وحده، وأن عليه أن يسعى بجد كاف لإيجاد عمل واكتساب المعرفة

والمهارات المناسبة. وربما يسعى الشخص العاطل إلى تحقيق ذلك، لكن منطقته السكنية ترتفع بها نسبة البطالة وهو لا يملك مالًا كافيًا للانتقال إلى منطقة أخرى، وربما لديه أقارب وأصدقاء يرعاهم، ورغم بحثه الدؤوب عن عمل، فإنه لا يجد عرضًا للتوظيف، أو ربما تكون قدرته على التنقل محدودة لأنه يعول أُسرته. وهناك حالات كثيرة تتقيد فيها حريتنا في الفعل بظروف خارجة عن إرادتنا. فهناك اختلاف بين امتلاك القدرة على تغيير مهاراتنا أو تعديلها، وامتلاك المقدرة على الوصول إلى أهدافنا.

ولنتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل، وذلك باستعراض ظروف الندرة على سبيل المثال. فهذه الظروف تحد من مقدرتنا، كما تحد منها أيضًا الطريقة التي يحكم بها الناس علينا. فربما نسعى إلى تحقيق الأهداف نفسها، لكن لا يحققها جميعنا لأن الوصول إلى ما نسعى إليه محدود. وفي هذه الحالة، ربما يتنافس الواحد منا مع الآخر، وربما تعتمد النتيجة في جانب منها فقط على جهودنا. وربما نسعى إلى الفوز بمقعد في كُلية معينة، لنكتشف في نهاية المطاف أن هناك عشرين مرشحًا لكل مقعد متاح، وأن أغلبهم يتمتعون بالمؤهلات المطلوبة. وربما تميل الكلية إلى تفضيل مرشحين من خلفيات اجتماعية معينة ومرشحين على صلة بمن التحقوا بالكلية من قبل. وتعتمد أفعالنا على أحكام الآخرين الذين ربما نمارس عليهم سيطرة محدودة، لكنها ترتبط أيضًا بشبكاتنا الاجتماعية والطرق التي تعزز بها هذه الشبكات تطلعاتنا أو تقيدها. ويضع الآخرون قواعد اللعبة ويقومون بدور الحكام. فلقد منحتهم المؤسسات هذا الوضع لممارسة السلطة التقديرية، ومن ثم رسم حدود حول حريات الآخرين. وهذه العوامل وأمثالها تؤثر بشدة في نتائج جهودنا. وفي هذه الحالة، نصبح معتمدين على الآخرين لأنهم يحددون مدى أهليتنا ومدى امتلاكنا للسمات المناسبة والخلفية المطلوبة لتبرير قبول التحاقنا بالكلية.

تحدد القوى المادية مقدرتنا على الوصول لأهدافنا. فلا شك أن حرية الإرادة مهمة، لكن ماذا لو أننا نفتقر إلى الوسيلة المادية؟ فربما يكون بوسعنا

الانتقال إلى البحث عن عمل في أماكن أخرى بها مزيد من الوظائف المتاحة، لنكتشف في نهاية المطاف أن كلفة المنازل أو الإيجارات تتجاوز مقدرتنا المادية بكثير. وعلى نحو مشابه، ربما نتمنى أن نهرب من ظروف نعاني فيها من شدة الازدحام والتلوث، فننتقل إلى مكان آخر يوفر ظروفًا صحية أفضل، لنكتشف في نهاية المطاف أن أصحاب المقدرة المالية هم من ينجحون في نيل مرادهم، وأن هذا المكان يفوق مقدرتنا المالية، أو أن هؤلاء الناس قد شيّدوا مجتمعات مغلقة أو يعيشون في بروج عالية حتى يضمنوا العيش في بيئات منعزلة عن البيئة المحيطة بهم. وفي أثناء هذه العملية، ترتفع أسعار المنازل، وتشتعل أسعار الإيجار، ولا يكفي أجر الوظيفة للحصول على مكان للسكن. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن التعليم والصحة. فبعض المناطق بها مدارس ومستشفيات ذات تجهيزات أفضل، لكنها بعيدة جدًا عن محل الإقامة، بينما لا يتمتع مجتمعنا بنظام رعاية صحية شامل وعام، ويفوق التأمين الصحي الخاص دخلنا المالي. ولذا فإن حرية الاختيار لا تضمن حرية الفعل في تلك الاختيارات، ولا تضمن حرية الوصول إلى غاياتنا المرغوبة. فحتى نتمتع بالقدرة على الفعل الحر، نحتاج إلى شيء يتجاوز فكرة الإرادة الحرة.

في معظم الأحوال نعتقد أن حريتنا محدودة بكمية النقود المتاحة لنا، لكننا ذكرنا أيضًا موارد رمزية. وفي هذه الحالة، ربما لا تعتمد حريتنا على ما نفعل، بل على ما نَكُون في نظر الناس والمؤسسات. وقد ضربنا مثلًا على ذلك برفض طلب الالتحاق بكلية معينة، وربما يُرفض أيضًا طلب التحاقنا بنادٍ أو وظيفة بسبب معايير الحكم على صفاتنا، ومنها: الطبقة، أو العرق، أو التوجه الجنسي، أو العمر، أو الخلفية الإثنية، أو الإعاقة. أو ربما يعتمد الالتحاق بالنادي على الإنجازات السابقة، أو المهارات المكتسبة، أو المؤهلات، أو مدة الخدمة، أو معارفنا ورُعاتنا، أو الطريقة التي نشأنا عليها في الحديث إلى الناس ومخاطبتهم. هذه هي العواقب الأبدية للاختيارات الماضية التي تنطوي على تأثيرات في الأفعال الفردية عندما تصبح مترسبة في أبنية اجتماعية أكثر دوامًا بمرور الوقت. وهذا يعني أن حرية الفعل في الحاضر توجهها كل من أحوال

الماضي، وتراكمات التجارب، والقيمة التي يضفيها الآخرون على تلك الأحوال والتجارب.

تتفاعل مراكزنا الاجتماعية مع طرق الفعل والشعور التي نُظهرها في المؤسسات الاجتماعية التي ندخلها. ولنعد مرة أخرى إلى مثال الالتحاق بالكلية. فربما نجد أن المقابلة الشخصية تتوقع منا طريقة كلام ليست مألوفة لنا. وإذا كنا من أبناء الطبقة العاملة، فربما نشعر بعدم الارتياح بين طلاب الطبقة المتوسطة، أو ربما يُحكم على توجهنا الجنسي بأنه «غير طبيعي»، وبذلك نعاني من الاغتراب وعدم التعامل مع اختياراتنا بوصفها اختيارات سليمة. فإذا كان المرء كاثوليكيًّا ملتزمًا بمذهبه، فلا يمكنه أن يقبل الطلاق والإجهاض خيارين يتمتع بهما غيره.

وهنا نستشف أن الجماعات التي نشعر معها بأكبر قدر من الارتياح ربما تحد من حريتنا عن طريق تقييد نطاق الآراء التي يمكننا أن نأخذ بها. وغالبًا ما تتشكل الجماعات الرسمية وغير الرسمية بالتوقعات المرجوة من أعضائها، وهي تُقصي بذلك الأشخاص الذين يُفترض أنهم لا يلتزمون بتلك المتطلبات أو طرق الحياة. وعندما تحدث هذه الفجوات في الفهم بين الجماعات، فعادةً ما تسدها افتراضات نمطية تتسم بالتحامل وعدم الدقة، لكنها تساعد في الفصل بين «نحن» و«هم». إن احتمالية ضبطنا على ظروف الفعل داخل جماعتنا تُقيد من حريتنا بمنعنا من التفاعل مع تجارب تتجاوز حدود تلك الجماعة. وبما أننا نشأنا على عادات جماعاتنا وتقاليدها، فإننا نمارس حرية يتمثل ثمنها في تقييد التفاعل مع أفكار وممارسات أخرى.

وهكذا ننعم بالتمكين ونعاني التقييد في ممارساتنا اليومية للحرية، ويُقال لنا إن هناك رغبات معينة يمكن قبولها وتحقيقها داخل جماعة معينة. فهناك آداب للفعل والكلام والهندام والسلوك تعيننا على أن نشق طريقنا في الحياة مع الجماعات التي ننتمي إليها. ونحكم على أنفسنا على أساس تلك التوقعات، ويتشكل احترامنا لأنفسنا بهذه الآداب. وتتيح الجماعات الحدود التي توجهنا

عبر مصالح مشتركة أو عن طريق القرب، وربما تصبح هذه المميزات مشكلات عندما نعبر من جماعة إلى أخرى ونجد أنفسنا في بيئات تشجع طرقًا مختلفة من الوجود وأشكالًا مختلفة من التقييم. وربما تبدو الطرق البديلة ملائمة، وتكون الصلات بين سلوك أناس آخرين ومقاصدهم غير مألوفة لنا وتبدو غريبة. وقد وصف السوسيولوجي بيير بورديو هذه الفجوة بأنها أثر «دون كيخوته»، أي: الفجوة بين رغباتنا والسياقات الاجتماعية التي نجد أنفسنا فيها.

إحدى الطرق التي تدلنا على سلامة السلوك هي وجودنا الفيزيائي مع غيرنا والاستماع إلى ما يقولون ورؤية ما يفعلون. لكن، إذا تعرض المرء لردود أفعال الجماعات الافتراضية على الانترنت، فربما لا توجد طريقة لرؤية أفعال الآخرين، وربما تكون أقوالهم مجهولة الهوية. ونتيجة لذلك، لا تتقيد أفعالهم بعواقب تعرضهم للتقييم من أناس آخرين قريبين منهم فيزيائيًا. وفيما ننتقل من فضاء إلى آخر، سواء أكان فضاءً افتراضيًا أو واقعيًا، ربما نجد تضييقًا وتقييدًا في الفهم الأساسي الذي أعاننا على شق طريقنا في الحياة والانتماء إلى جماعة معينة. وعندما يحدث انفصال بين توقعاتنا وتجاربنا وأفعالنا، ربما يُعزى ذلك إلى العواقب غير المقصودة للأفعال القصدية. بعبارة أخرى، رغم أننا نسعى عن قصد إلى تحقيق نتيجة معينة، تحدث نتيجة أخرى بسبب الظروف التي تظهر بطريقة لم نتوقعها أو بسبب وجود عوامل لم نكن نعرفها ولم نكن نتحكم فيها.

وعندما يتعلق الأمر بالعوامل التي توجه رغباتنا وميولنا، أو طرق الوجود في العالم، فإن الجماعات المرجعية التي ننتمي إليها ليست الجماعات التي اخترناها بإرادتنا الحرة. ببساطة شديدة، يمكننا أن نكون أعضاء من جماعة معينة لأننا وُلدنا فيها. فالجماعة التي تحدد هويتنا وتوجه أفعالنا ربما لا تكون الجماعة التي اخترناها بوعينا وإرادتنا. وعندما التحقنا بها أول مرة أو عندما رآنا آخرون جزءًا منها، لم يكن ذلك فعلًا من أفعال الحرية، بل أحد مظاهر التبعية والاعتماد على الغير. فنحن لا نقرر أن نكون فرنسيين، أو كاريبيين، أو بيض، أو طبقة عاملة، أو طبقة وسطى. فهذا القدر الواضح يمكن قبوله في هدوء أو

خضوع، أو يمكن تحويله إلى مصير عبر تماهٍ متحمس مع هوية الجماعة وما ترمز إليه، بمعنى الفخر بهويتنا والتوقعات المرجوة منا نتيجة لهذا الفخر. لكن إذا أردنا أن نغير أنفسنا، سيتطلب ذلك منا قدرًا كبيرًا من الجهد ضد التوقعات المسلم بها لدى المحيطين بنا. وستحل التضحية بالنفس والعزيمة والمثابرة محل الامتثال لقيم الجماعة وقواعدها. والتقابل هنا هو تقابل بين السباحة مع التيار أو ضده. وهذه هي الكيفية التي يظهر فيها اعتمادنا على غيرنا، رغم أننا لا نعي ذلك دومًا. فحتى رغم أننا ربما نسبح ضد التيار، فما نزال نفعل ذلك في اتجاه تقوده أو تشكله توقعات أو أفعال أناس يقبعون داخل الجماعة المألوفة وخارجها. وهذا يعني أن الطريقة التي نأتي بها الفعل ونرى بها أنفسنا تُشكلها توقعات الجماعات التي ننتمي إليها، ويتبدى ذلك في جوانب عدة.

أولًا، هناك غايات أو أهداف نضفي عليها أهمية معينة ونراها جديرة بسعينا وجهدنا. وتتفاوت هذه الغايات تبعًا لعوامل كثيرة، ومنها: الطبقة، والخلفية الإثنية، والعمر، والجندر. فغالبًا ما تكون رعاية الغير من عمل النساء، وإن لم تكن مقصورة عليهن، ولذا هناك ميل واضح إلى الانجذاب إلى مهن معينة تُكافئ على الرعاية، مثل التدريس، والتمريض، والعمل الاجتماعي. ويقوم هذا الميل على افتراضات حول تقسيم العمل من حيث أنماط السمات المرجوة من النساء والرجال، وهذه ميول ذات تباينات ثقافية، وليست مجرد قوالب محددة. لكنها ميول لا يقتصر دورها على تحديد ما نراه مقبولًا، بل تحدد أيضًا الاهتمام الخاص والمكافآت المتاحة للوظائف المختلفة وللعاملين بها.

ثانيًا، تتأثر الطريقة التي يُتوقع أن نحقق بها هذه الغايات بجانب آخر من جوانب توقعات الجماعة، وهو الوسائل المقبولة المستخدمة في السعي إلى تحقيق الغايات. إننا نهتم هنا بأشكال السلوك اللائق في الحياة اليومية؛ لأن الطرق التي نرتدي بها ملابسنا، ونستخدم بها أجسادنا، ونتحدث بها أحاديثنا، ونعبر بها عن حماستنا، بل والطرق التي نأكل بها، إنما هي مجرد جزء من الطرق التي توجه بها الجماعات سلوكنا في سعينا إلى تحقيق الغايات. وهذا

يعني أن طبيعة الوسائل المقبولة وغير المقبولة لتحقيق الغايات ربما تسود المخاوف الفردية بشأن عواقب الأفعال في مواقف يتمنى فيها الناس الانتماء أو يخشون عواقب الفعل ضد النظام السائد. وواقع الأمر أن الأشخاص الذين يوظفون وسائل غير مقبولة ربما لا يُعاقبون كما ينبغي، بل ربما يُغض الطرف عن أفعالهم طالما أنهم ينجحون في تحقيق الغايات. ويمكن لهذه الأشكال من التبرير تطبيع الأفعال، وقد تبدت هذه الظاهرة بوضوح في ثقافة القطاع المصرفي التي أدت إلى الأزمة المالية العالمية في عامي 2007 و2008.

ثالثًا، تسعى الجماعات أيضًا إلى تعريف نفسها عبر أعمال تُميزها عن جماعات خارجة عن شبكات علاقاتها الرسمية وغير الرسمية. وهنا تنشأ ظاهرة تسمى «أهمية المعايير»، ويُطلب منا أن نميز بين الأمور المهمة أو الناس المهمة للمشروعات الحياتية التي ندخل فيها. وربما يكون للنقوش على الأشياء معان مختلفة بين الجماعات حسب الأهمية والدلالة التي تُضفَى عليها في ثقافات معينة. وتشتمل هذه العملية على تحديد الحلفاء والأعداء والمنافسين، والملابس التي نرتديها، والناس الذين ننصت إليهم أو نتجاهلهم. وهكذا ندين للجماعات التي ننتمي إليها بالغايات التي نسعى إلى تحقيقها، وبالوسائل التي نستخدمها في السعي إلى تحقيقها، وبالطريقة التي نميز بها أعاوننا في أثناء تحقيق غاياتنا..

العدسات السوسيولوجية: رؤية أنفسنا مع الآخرين

نكتسب قدرًا كبيرًا من المعرفة العملية عبر انتمائنا للجماعات التي من دونها نعجز عن تسيير أمورنا اليومية وتوجيه أنفسنا وإضفاء المعنى والأهمية والقيمة على أفعالنا. وفي أغلب الأحيان، تكون هذه المعرفة «ضمنية»، أي: المعرفة التي توجه سلوكنا عن طريق ترسيخ المعان والصلات بين الأشياء والأشخاص والأماكن من دون أن نمتلك القدرة على التعبير عنها أو معرفة طرق عملها أو أسباب عملها بطرق معينة. وإذا ما سُئلنا، على سبيل المثال، عن شكل الشفرات التي نستخدمها للتواصل مع غيرنا، وكيف نفك شفرات أعمال غيرنا ونضفي

المعنى على الأشياء، ربما نعجز حتى عن فهم السؤال. فأنىّ لنا أن نشرح قواعد الكلام التي تعيننا على التواصل عندما نُسلّم بها بالضرورة في قدرتنا التواصلية؟ لكن تلك المعرفة مطلوبة للقيام بمهامنا ومهاراتنا العملية. ويهتم أحد فروع السوسيولوجيا، وهو المنهجية الإثنية، بدراسة التفاصيل الدقيقة للتفاعلات اليومية وتقديم رؤى ثاقبة في الأمور التي نُسلّم بها، ومنها على سبيل المثال، تناوب الأدوار في الحديث، وكيف نبدأ الجمل وننهيها، وكيف ننسب الصفات إلى الناس على أساس لباسهم وحركاتهم وسكناتهم اليومية المعتادة.

ربما نبدأ الفهم السوسيولوجي للعلاقات بين الفرد والمجتمع بمعرفة أساسية توجه الاستدلالات والأفعال العملية. وتصبح الدراسات الناتجة هي مجالات الحياة الاجتماعية التي ربما نشعر فيها بالأمان في أفعالنا والتي تشكل إعادة إنتاج النظام الاجتماعي الذي نعتمد على مكوناته المألوفة في التعامل مع العالم. وتقوم إعادة الإنتاج نفسها على نسياننا أو تسليمنا بأصول الطرق التي يمكن أن تسيطر علينا. إنها تأتي في شكل توجه طبيعي يحوله الميكروسوسيولوجيون إلى موضوعات للبحث. والدراسات الناتجة حول المعرفة الاجتماعية والحياة اليومية تساعدنا على معرفة المزيد عن التفاعلات فيما بيننا وأسس عمليات الفهم التي نقوم بها في الزمان والمكان.

ثمة شخصيات محورية قدّمت رؤى ثاقبة في تشكيل أنفسنا والهويات الاجتماعية، ومن أهمها الفيلسوف جورج هربرت ميد **George Herbert Mead**. وهو يرى أن هويتنا ليست صفة نولد بها، بل صفة نكتسبها بمرور الوقت عبر التفاعل مع غيرنا. وحتى نفهم كيف يحدث هذا الأمر، يمكننا النظر إلى إحساسنا بأنفسنا في شقين: «الأنا الفاعلة» و«الأنا المفعولة»، حيث تسعى عقولنا إلى تحقيق «علاقة متوافقة» مع العالم الذي نجد فيه أنفسنا، لكن لا يعني ذلك أننا نعكس فقط توقعات الجماعات؛ بل إن لدينا مقدرة انعكاسية تتيح لنا التأثير في العالم والتعلم في سياقات اجتماعية جديدة. ولذا فإننا نتعرف على أنفسنا من خلال غيرنا عن طريق التواصل الرمزي. فاللغة هي الوسيط الذي

نتحدث عبره، لكنها أيضًا الطريقة التي نسمع بها أنفسنا ونزن بها أفعالنا وأقوالنا على أساس استجابات الآخرين. وهكذا فإن التواصل مُولِّد لذاتيتنا؛ ولا يقتصر دوره على وصف عالم يقبع خارجنا، بل إنه يُشكِّل معنى ذلك العالم وفهمه. وهذا يعني أن «الأنا الفاعلة» هي حوار «داخلي»، وفيه تعمل اللغة وسيطًا يساعدنا على تصور أنفسنا «وحدةً كاملة». أمّا «الأنا المفعولة» فهي تنظيم توقعات الآخرين في أفعالنا، بحيث نستجيب إلى الآخرين وفق رؤيتنا لأنفسنا، وتلك الرؤية تتعرض دومًا للتغيير حسب السياقات الاجتماعية المختلفة التي نعيش فيها ونفعل داخلها. وتحدث هذه العملية في ثلاث مراحل من التطور:

أولا، هناك مرحلة تمهيدية يكون فيها إحساسنا بأنفسنا سلبيًا لأنه يتألف من الأفعال والأقوال التي يُظهرها الآخرون تجاهنا. وهكذا ينبني الوعي لدينا، ونتفاعل مع غيرنا بفضل الرموز التي تضعها الجماعات، مما يساعدنا على تعريف سلوكنا بما يتلاءم مع السياقات المختلفة. وهكذا نستمد وعيًا متناميًا بأنفسنا بفضل استجابات الآخرين. وفي هذه المرحلة، لا يمكننا أن نكتشف أنفسنا بصورة مباشرة، بل فقط من خلال الآخرين، لكننا نبدأ اكتساب القدرة على الحكم على أدائنا في التفاعل مع غيرنا.

ثانيًا، ندخل كأطفال مرحلة اللعب عن طريق تمثيل «آخرين» مختلفين بأدوار شتى. ومع ذلك، لا تفتقر هذه الأمور إلى الترابط والتنظيم الشامل. ذلك لأن بعض الأطفال ربما يُوضعون في سياقات لا يكون فيها «اللعب» نفسه ممكنًا أو لا ينظر إليه حتى بوصفه مرغوبًا. ولما كان تعلم اللغة وربط بعض المشاعر ببعض الأدوار عنصرين محوريين في هذه المرحلة، فإن الاستجابات بشأن الأداء لها أهمية بالغة في فهم اللعب «الملائم».

ثالثًا، يبدأ في مرحلة اللعبة تعزيز عملية تنظيم توجهات الجماعة، ويتم تعلم القواعد وعلاقاتها البينية. ورغم لعب مجموعة متنوعة من «الأدوار»، تصبح القواعد الحاكمة للعبة أكثر وضوحًا. وعندئذٍ تُبنى شخصيتنا الانعكاسية عن طريق

معاملة أنفسنا بوصفها موضوعات مستهدفة لأفعالنا لأنها تُفهم من خلال استجابات الآخرين تجاه أقوالنا وأفعالنا.

ليس تكوين الذات الاجتماعية عملية سلبية، بل تتميز هذه العملية بالنشاط والمبادرة. وفي نهاية الأمر، نجد أن إحدى المهارات الأولى التي يتعلمها الطفل هي تمييز الأشياء والانتقاء من بينها، وهذه المهارة لا يمكن اكتسابها إن لم تكن مدعومة بالقدرة على المقاومة وتحمل الضغط، بمعنى اتخاذ موقف والعمل ضد القوى الخارجية. وبسبب الإشارات المتناقضة من أناس آخرين مهمين ومتنوعين، لابد أن تقف «الأنا الفاعلة» جانبًا على مسافة، وتنظر إلى الضغوط الخارجية المستبطَنة في «الأنا المفعولة». ونجد أن «الأنا الفاعلة» الأقوى والأكثر استقلالًا تصبح شخصية الطفل، وتُعبِّر قوة «الأنا الفاعلة» عن نفسها في قدرة الشخص واستعداده لاختبار الضغوط الاجتماعية المستبطنة في «الأنا المفعولة»، وفحص قدراتها وقيودها الحقيقية، ومن ثم تحديها وتحمل العواقب. وفي أثناء هذا الاكتساب والاستعداد، نثير أسئلة عن أنفسنا، والسؤال الانعكاسي الأول لدى الذات المتميزة هو، كما يرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur، «من أكون؟» وهنا نستشعر التناقض بين الحرية والتبعية بوصفه صراعًا داخليًا بين ما نرغب فيه وما نشعر أننا مضطرين لفعله بسبب وجود أناس آخرين مهمين وبسبب التوقعات المرجوة منا. وتصبح صور السلوك المقبول ومعانيه جزءًا من حواراتنا «الداخلية» ونحن نتدبر أو ننظر بطريقة انعكاسية في «وجودنا» و«فعلنا».

عندئذٍ نرى التفاعلات بين البيولوجي والاجتماعي، حيث تُنفق مبالغ طائلة لتحديد الأسس الوراثية في السلوك البشري، ويمكن لعلم الأعصاب أن ينزلق بسهولة إلى البحث عن الأساس الاجتماعي في بنية الدماغ ووظيفته. على سبيل المثال، نجد أن التفسيرات بين المتأثرين بنظرية داروين عن التطور تختلف حول إذا ما كانت طبيعتنا محكومة بالصراع أم التعاون. وبالمثل، نجد أن الأفعال وطرق تقييمها تختلف بين الثقافات. ويرى الأخصائي بعلم الوراثة ستيف جونز Steve Jones أن العبارة الأكثر إثارة للجدل في علم الوراثة هي عبارة «يرمز

إلى»، كما لو أن اكتشاف أحد الجينات الوراثية يعني أنه يرمز بالضرورة إلى شكل معين من السلوك. وفيما يجري إغداق الأموال على بحوث الوراثة التي تحقق مكاسب محتملة في علاج الأمراض، يبقى التحكم في تلك المعرفة وأسباب ذلك التحكم مسألة مهمة لنا جميعًا.

وعندما يتعلق الأمر بتفسيرات للمجتمع على أساس الدوافع البيولوجية، يرى رائد التحليل النفسي سيجموند فرويد أن علمية تطوير الذات والتنظيم الاجتماعي للجماعات البشرية برمتها يمكن تفسيرها في ضوء الحاجة العملية والجهد العملي لاحتواء الغرائز الجنسية والعدوانية. لقد رأى فرويد أن هذه الغرائز لا يمكن ترويضها، بل يتم كبتها، ودفعها إلى وعينا الباطن. وهكذا تبقى حبيسة في عالم النسيان عن طريق «الأنا العليا» بوصفها استبطانًا لمطالب الجماعة وضغوطها المتصورة. ولهذا السبب وصف فرويد الأنا العليا بأنها «حامية عسكرية في مدينة مغلوبة». وهكذا تجد الأنا نفسها مُعلقة بين قوتين: الغرائز التي تم دفعها إلى الوعي الباطن لكنها تبقى قوية ومتمردة، والأنا العليا التي تضغط على الأنا للإبقاء على الدوافع في الوعي الباطن لمنع هروبها من محبسها.

هذه الرؤية عدّلتها السوسيولوجية والمحللة النفسية النسوية الأمريكية نانسي تشودرو Nancy Chodorow، وذلك باستخدام نظرية علاقات الموضوع object relations. وفي تحليلها للاختلافات الجندرية في الارتباط العاطفي، رأت أن الابن يُظهر «حبًا أوليًا» لأمه، لكن الرغبة يتم كبتها، وعلى إثر ذلك يخرج من العلاقة إلى عالم تنقطع فيها الرابطة مع الأم ويكبت ذلك الحب. ويصبح الطفل هو «الآخر»، ويتحقق استقلاله عن طريق كبت الرغبة. أمّا الابنة فعادةً ما تشعر بمزيد من الانتظام المفضي إلى إحساسها بأن ذاتها تتشكل، ليس عبر عملية تمييزها عن أمها، بل عبر ارتباط علائقي. وينطوي ذلك على تأكيد جندري على المشاركة الوجدانية وتضاؤل الاهتمام بين النساء بتمييز أنفسهن عن العالم الذي يمثلن جزءًا منه، وتصف عالمة النفس الأمريكية كارول جيلجان Carole Gilligan هذه العملية بأنها «أخلاقيات الرعاية».

اتبع سوسيولوجيون آخرون فرضيات فرويد، ودمج نوربيرت إلياس Norbert Elias هذه الرؤى في بحث تاريخي شامل، ورأى أن خبرة الذات التي نمتلكها تنشأ عن ضغط مزدوج نتعرض له جميعنا. ذلك لأن موقفنا تجاه أنفسنا هو نتيجة للوضع الغامض الذي تعمل فيه ضغوط الغريزة والامتثال في اتجاهات مختلفة. لا شك أن كل المجتمعات توجه ميول أعضائها، لكن ليس هناك دليل قاطع بأن البشر عدوانيون بطبيعتهم ولابد من ترويضهم بالتحكم الصريح. إن ما يُفسَّر عادةً بأنه انفجارات العدوان الطبيعي غالبًا ما يكون نتيجة القسوة أو الكراهية. وإذا ما استخدمنا مصطلحات إرنستو لاكلو Ernesto Laclau، يمكننا أن نرى هذه الانفجارات ناجمة عن مواقف يتطرف فيها منطقُ التشابه (تأكيد التشابهات الواسعة بيننا) ومنطقُ الاختلاف (تأكيد الاختلافات من جانب انتماءات الجماعة). إننا متشابهون، كما أننا مختلفون اختلافًا جوهريًا. وهاتان الحالتان لهما أصول اجتماعية، وليست وراثية، ولا شك أن الجماعات توجه سلوك أعضائها، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنها تجعل هذا السلوك أكثر إنسانية وأخلاقية، بل يعني فقط أن السلوك يمتثل على نحو أفضل للأنماط المقبولة والمعترف بها داخل جماعة معينة.

وإذا أخذنا الصراع بين الاستقلال والامتثال إلى مجال «المعاني التخيلية» (المعاني التي تشكل أبنية اجتماعية معينة) يمكن توظيف التحليل النفسي في خدمة الذات المُعزَّزة أو النقد بوصفه شرطًا لاستقلالنا والظهور في مواقف يأخذ فيها الوعي (الأنا) مكان الدوافع الغريزية (الهو). وقد استكشف كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis مؤسسات المجتمع التخيلية من هذا المنظور، لكنه لم يكن يوحي بأنها مجرد خيالات وهمية، بل على العكس من ذلك، كان يرى أنها مسوغات منطقية للطرق التي تعمل بها المجتمعات، وأنها أشكال من إنتاج المعاني تساعد على إعادة إنتاج المجتمع وتوجيه نفسية أفراده، لكن ليس هناك تكوين كامل أبدًا بين التنشئة الفردية الاجتماعية والمجتمع.

التنشئة الاجتماعية والدلالة والفعل

غالبًا ما تُطلق عبارة «التنشئة الاجتماعية» على الطريقة التي يتم بها تشكيل شخصياتنا وكبت غرائزنا أو عدم كبتها. إننا نخضع للتنشئة الاجتماعية حتى نصبح قادرين على العيش في مجتمع عبر استبطان القواعد والقيم من المجتمع بوجه عام والأشخاص الآخرين المهمين بوجه خاص. فمَن هم الناس المهمون الذين نتفاعل معهم ويقومون بتنشئتنا بهذه الطريقة؟ لقد رأينا أن القوة الفاعلة في تطوير الذات هي «صورة الطفل» عن مقاصد الآخرين المهمين وتوقعاتهم. وليست حرية الاختيار من بين هذه التوقعات كاملة؛ فربما يفرض البعض وجهات نظرهم على إدراك الأطفال بطريقة أكثر فاعلية من غيرهم داخل عوالمهم، لكن لا مفر من الاختيار، حتى وإن كانت المطالب نفسها متناقضة، ولابد أن يحظى بعضها في نهاية الأمر بمزيد من الاهتمام عن غيرها، وبأهمية أكبر في حياتنا.

هذه الحاجة إلى إضفاء أهمية خاصة على توقعات الآخرين لا تقتصر على الأطفال، بل إننا نعيش هذه الحاجة بوصفها مسألة روتينية في حياتنا اليومية مع أفراد الأسرة والأصدقاء وزملاء العمل. إننا نخاطر باستياء البعض حتى نُرضي آخرين. ومتى عبَّرنا عن وجهات نظرنا السياسية، فسنجد دومًا من يهتمون بما نقول وينصتون إلينا، وسنجد أيضًا من يرفضون آراءنا ويقولون إن قضايا السياسة أو الدين أو المال لا ينبغي أن تكون محل نقاش. وهذا يعني أن إضفاء أهمية على وجهات نظر معينة، سواء أكان ذلك عبر أقوالنا أو أفعالنا، إنما يعني حتمًا إضفاء أهمية أقل على وجهات نظر أخرى، بل وحتى تجريدها من الأهمية والصلة بالواقع. وتزداد مخاطر هذه العملية حسب الدرجة التي تكون البيئات التي نعيش فيها غير متجانسة (رؤى وقيم ومصالح مختلفة) أو متجانسة (بفضل الفرض الصارم لتوقعات الامتثال عن طريق الولاء الفردي الأعمى عبر المراقبة والضغوط التي تمارسها الجماعة).

هنا، تلعب الجماعات المرجعية دورًا مهمًا في حياتنا؛ إنها جماعات

يجري التعبير عنها في مصالح وقيم وأنشطة مشتركة، وهي تمكننا من إضفاء أهمية ومعنى على أفعالنا وتمدنا بالمعايير التي نحكم بها على أنفسنا. وهذه الأمور هي التي توجه طريقة لباسنا وحديثنا وشعورنا وتصرفنا في ظروف مختلفة. وهنا يجدر بنا الإشارة إلى السوسيولوجي الأمريكي الكندي الأصل إرفنغ غوفمان Erving Goffman، وهو مراقب جيد للحياة اليومية، وتقدم كتاباته رؤى ثاقبة في أفعالنا. ويتحدث غوفمان عن أهمية «إعمال الوجه» face work، ويعرِّف الوجه بأنه القيمة التي يضفيها الأشخاص على أفعالهم من حيث الصفات التي يُظهرونها. والراغبون في تماهي غيرهم معهم يقدِّرون هذه الصفات، والأداء الاحترافي الجيد مثال على إمكانية تعزيز احترام الذات والاعتبار الشخصي بين الجماعة عن طريق ما يسميه أكسل هونت Axel Honneth «الصراع من أجل الاعتراف» struggle for recognition.

وكما ذكرنا عند حديثنا عن التواصل، ربما لا يتطابق ما نريده وما يحدث، وهذا يؤدي إلى الإحباط وسوء الفهم. وربما تكون الجماعات غير واعية بجهودنا في تقليد أنماط سلوكها، بل وربما تهزأ بمن يحاول فعل ذلك. وبعض الجماعات تمثل جماعات مرجعية معيارية تضع قواعد السلوك من دون أن تكون حاضرة في كل تفاعل من التفاعلات، أو ليست في حضور فيزيائي، كما في مجتمع الإنترنت. ومن أبرز هذه الجماعات الأسرة، والأصدقاء، وأصحاب العمل، والمديرون في العمل. لكن حتى وإن كان هؤلاء الناس في وضع يمكنهم من الاستجابة لأفعالنا، لا يعني ذلك حتمًا أنهم جماعات مرجعية؛ فهم يصبحون كذلك فقط عندما نضفي عليهم أهمية ومعنى. وربما يحدث العصيان في العمل عندما نستخف بالضغوط المعيارية التي يلزمنا بها مديرونا ونختار بدلًا من ذلك اتباع معايير أخرى. وربما نتصرف ببرود عندما تدعونا الجماعة إلى أن نعمل بحماسة وشغف.

هناك تأثير آخر متجاوز للسياقات المباشرة تمثله الجماعات المرجعية المقارنة، وهي جماعات لا ننتمي إليها، إما لأننا بعيدون عنها أو لأنها بعيدة

عنا. إننا «نرى» الجماعة من دون أن ترانا، ونتابع أنشطتها عن كثب. ويكون إضفاء الأهمية في هذه الحالة من جانب واحد. وبسبب المسافة بيننا وبينهم، فإنهم لا يستطيعون تقييم أفعالنا، ولا يستطيعون تصحيح انحرافاتنا ولا إغداق الثناء علينا. وفي الآونة الأخيرة، انتقلنا بشكل كبير نحو مواقف نكتسب فيها معرفة متزايدة عبر الوصف بدلًا من التعامل المباشر مع الآخرين، وذلك عبر الأشكال المتنوعة لوسائل الإعلام والتواصل. وتُخصص الجماعات الساعية للتأثير قدرًا كبيرًا من الوقت والموارد، وتُوظف مجموعة متنوعة من الوسائل للتأثير في أطرنا المرجعية، وأنماط إنفاقنا، ومعتقداتنا. ونتيجة لذلك، صار دور هذه القوى في تشكيل إحساسنا بالنفس أكثر وضوحًا.

خلاصة

لا تنتهي التنشئة الاجتماعية أبدًا، بل تنتج أشكالًا متغيرة ومعقدة من التفاعل بين أفكار الحرية والتبعية. إننا نتنقل عبر فضاءات وأمكنة، وفي أثناء ذلك ننقل معنا تاريخ حياتنا. على سبيل المثال، ربما يرى من نشأوا في جماعات ريفية صغيرة أنهم تائهون في مدينة غريبة؛ حيث يؤدي عدم اكتراث الغرباء لهم إلى شعورهم العجز. ويفاقم من هذا الشعور المعدلات الكبيرة للازدحام المروري، والحشود المندفعة، وأشكال العمارة الحضرية. وبالمثل، هناك من يشعرون بالارتياح في المدينة، والذين ربما يوفر لهم تغييب الهوية سهولة الحركة عبر الثقافات كمصدر لهوياتهم العالمية. وتختلط مشاعر المخاطرة والثقة لدينا بدرجات متفاوتة. وهناك أيضًا تلك المواقف التي ربما تكون خارجة عن سيطرتنا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الكساد الاقتصادي المفاجئ، وارتفاع معدلات البطالة، والفيضانات، والمجاعات، واندلاع الحروب. وهذه التغيرات ربما تدفعنا إلى الشك في أنماط تنشئتنا وتتطلب إعادة هيكلة جذرية للأمور البديهية.

وفي غياب مثل هذه الاضطرابات الكبيرة، يواجه كلٌ منا مشكلات يومية تتطلب التدبر أو النظر الانعكاسي، وربما إعادة النظر في أنماط وجودنا أو

توقعاتنا. فنحن نُغيِّر مدارسنا أو وظائفنا، وندخل الجامعة ونتخرج فيها، ونبدأ علاقة جديدة، ونحصل على مكان للعيش فيه، ونصبح آباءً، ونشهد موت الأحباب، ونذوق ألم الفراق. وهذا يعني أن العلاقات بين تجارب الحرية والتبعية لا تصل إلى وجهة نهائية، بل إنها جزء من عمليات التغير، والتعلم، والمقاومة، والتفاوض، والتي تبدأ في المهد ولا تنتهي إلا في اللحد. فلا تكتمل حريتنا أبدًا، بل هي صراع نخوضه في أغلب الأوقات ويحدد هويتنا وشخصيتنا. وتتشكل الأفعال الحاضرة بالأفعال الماضية، وكلٌ منها ينطوي على شعور جنيني بالمستقبل في أدائنا.

ربما تُشترى الحرية في نظر البعض مقابل مزيد من التبعية في نظر الآخرين. وقد أشرنا إلى الدور الذي تلعبه الموارد المادية والرمزية في جعل الاختيارات مقترحات واقعية وعملية يمكن تحقيقها، وأوضحنا أن الناس ليسوا سواسية في التمتع بقدرة الوصول إلى تلك الموارد حتى يحققوا غاياتهم، بل إن الناس أحرار ومقيدون بتحمل المسؤولية عما يفعلون، لكن بعض الناس ينعمون بدرجات أعلى من الحرية عن غيرهم. ويمكن لهذا التفاوت أن يؤدي إلى تضاؤل الفرص أمام الآخرين. ويمكننا القول إن النسبة بين الحرية والتبعية مؤشر للمكانة النسبية التي يشغلها الشخص في المجتمع أو التي تشغلها جماعة كاملة من الأشخاص. وإذا أمعنا النظر في الأمر، نجد أن ما نطلق عليه «الامتياز الخاص» يبدو درجة أعلى من الحرية ودرجة أقل من التبعية. ولذا تتطلب المجتمعات والجماعات أنظمة تبرير اجتماعية تضفي شرعية على هذه النتائج. وسنناقش في الفصل التالي الطرق التي نرى بها غيرنا في هذه العمليات.

الفصل الثاني

الحفاظ على أنماط حياتنا

ناقشنا إلى الآن قضايا الهوية الاجتماعية والانتماء الجماعي وصلتها بتصورنا لأنفسنا في تفاعلنا مع الآخرين. وتكشف حياتنا اليومية عن الطرق التي تؤثر بها الجماعات في سلوكنا، والطرق التي نتفاعل بها مع غيرنا، والجماعات التي ننتمي إليها والجماعات التي نُستبعد منها نتيجة عملية الانتماء. وتسهم نتائج هذه العملية، سواءٌ أكانت مقصودة أم غير مقصودة، في تشكيل العلاقات الاجتماعية التي تميز مجتمعاتنا. ونواصل في هذا الفصل رحلة الفهم التي بدأناها، وننظر في هذه القضايا بمزيد من التفصيل، ونستكشف تداعيات هذه العمليات على العلاقات الاجتماعية.

التفاعل والفهم والمسافة الاجتماعية

ماذا عن جميع الناس الذين تؤثر أفعالهم في حياتنا اليومية؟ من الذي يضع القهوة في الفنجان؟ من الذي يعطينا القوة والماء والطعام الذي نعتمد عليه؟ من الذي يتخذ قرارات تحدد الطريقة والمكان والزمان لنقل ما يقرب من 650 تريليون دولار إلى 1,2 كوادريليون دولار مستثمرة في أسواق المشتقات المالية العالمية؟ من الذي يقرر توظيف التكنولوجيا باستخدام التطورات في علم الروبوتات من أجل التصنيع وتسويق الطعام والبضائع؟ من الذي يضع المواد الحافظة في أطعمتنا؟ ولماذا؟ وهل هذا ما نريد؟ وهل يضعونها بغرض الحفاظ

على صحتنا أم بغرض الربح؟ هؤلاء الناس جزءٌ من أناس كثيرين غير معروفين يؤثرون في قدرتنا على تأمين معاشنا، والحصول على وظيفة، والعيش في صحة ورخاء. وهناك أيضًا أناس مشغولون بمصالحهم الخاصة يُلوثون الهواء، ويفرطون في استهلاك الموارد المحدودة، وينتجون مخلفات لها عواقب على صحتنا وبيئاتنا والحياة البرية بوجه عام.

ولتقارن أيها القارئ هؤلاء الناس بمن قابلتهم في حياتك وتعرفهم بالاسم، وستدرك أن من تعرفهم هم نسبة صغيرة من المجتمع ككل ومن أعداد الناس المؤثرين في الطرق التي تعيش بها حياتك والطرق التي يمكنك أو لا يمكنك أن تحدد بها اختياراتك. واقع الأمر أن الطريقة التي يظهر بها هؤلاء الناس لنا ربما تكون مختلفة عن الأدوار التي يقومون بها في مناح أخرى من حياتهم. وعندما نعرف الناس جيدًا، نتحدث معهم ونتفاهم ونتناقش في أمور محل اهتمام مشترك. وربما يكون الآخرون معارف عابرين، أو أناس نقابلهم في مناسبة واحدة فقط. كما أننا نتقابل في الأماكن التي يسميها إرفنغ غوفمان «نظام التفاعل»، أي: الفضاءات التي ليست «شخصية» بمعنى الكلمة، بل هي مجالات ومواقف اجتماعية نتفاعل فيها مع الآخرين. وربما يكون محتوى التفاعلات داخل هذه الأماكن وظيفيًا، على سبيل المثال، عندما نحصل على المال من مصرف، أو نزور طبيبًا، أو نشتري طعامًا من محل. فهذه العلاقات مدفوعة بالأغراض، ولا نهتم غالبًا بالناس الذين نقابلهم إلا فيما يخص قدرتهم على القيام بتلك الوظائف. وليس للاستفسارات عن الأمور الخاصة مكان في تلك السياقات، وغالبًا ما ينظر إليها بوصفها انتهاكًا غير مبرر للخصوصية. وإذا حدث تطفل على خصوصيتنا، ربما نقاومه ونعده انتهاكًا للتوقعات غير المكتوبة للعلاقة الوظيفية المقصورة على تبادل الخدمات. وبالطبع ربما تتغير هذه العلاقات بمرور الوقت لتصبح أكثر عمقًا عندما نبني التفاهم والألفة بما يضفي على هذه الأماكن معان مختلفة.

القرب يُوجه التفاعلات، ومن بينها التفاعلات «الاقتصادية» الواقعة في

صميم العلاقات الاجتماعية. صحيح أن قياسات الناتج الاقتصادي أو إحصاءات التفاعلات الرقمية على الإنترنت تخبرنا عن الذات المحسوبة التي تتيح كل من الإعلان الانتقائي والوصول إلى الشبكات وعدد مرات الاستخدام، لكنها لا تخبرنا شيئًا عن الذات المعايشة للتجربة وطابعها المميز بين المشاركين. وسيزعم البعض أن «أصدقاء الشبكة» أو الأصدقاء الذين يتواصلون معهم عبر الإنترنت هم أصدقاء حقيقيون كالأصدقاء الذين قابلوهم في حياتهم بشكل طبيعي. ويرى ألفرد شوتس أن كل الأعضاء الآخرين من الجنس البشري ربما يمكن تمثيلهم بخط تصوري أو خط مُتصل تنظمه المسافة الاجتماعية التي تزداد عندما ينكمش التفاعل في المستوى والكثافة. ويمتد هذا الخط من المعرفة المخصصة إلى المعرفة المقتصرة على القدرة على تصنيف الناس إلى فئات معينة، ومنها: الأغنياء، والمتعصبين الكرويين، والجنود، والبيروقراطيين، والإرهابيين، والسياسيين، والصحافيين، وغيرهم. وكلما ابتعد هؤلاء الأشخاص، ربما ازدادت صورنا النمطية عنهم واستجاباتنا النمطية تجاههم.

وإضافةً إلى الناس المعاصرين لنا، هناك أناس يقعون داخل خرائطنا الذهنية بوصفهم أسلافًا أو أخلافًا. وربما يكون تواصلنا معهم أحادي الجانب وغير مكتمل، لكن يمكن أن يساعدنا هذا التواصل في سعينا إلى درء التعارضات في الهويات الراهنة. ويمكننا أن نرى هذا التوجه في عمليات إحياء الذكرى، وهنا تسعى الاحتفالات إلى حفظ الذاكرة التاريخية، بل والالتزام بتفسيرات معينة لأفعال ماضية ربما يعاد إنتاجها في الأجيال الحاضرة. والأمر مختلف مع الأخلاف؛ لأننا نقدم آثار وجودنا وبصماته، لكننا لا نتوقع منهم أن يردوا علينا. وربما نسقط مُستقبَلات تخيلية على الأفعال الراهنة كما في حالة اعتماد الاستدامة على تلبية الحاجات الراهنة، لكن من دون إهمال حاجات الأجيال القادمة. وربما لا نستطيع أن نعرف تلك الأمور مقدمًا، لكن لا يخفى علينا أن علماء اليوم تدفعهم روايات الخيال العلمي وأن التطورات التكنولوجية تمولها الإمكانات الخيالية التي تحملها لتصورات معينة للمستقبل. وهكذا فإن القائمين على إدارة المؤسسات «يعيدون هندستها» عبر التنبؤ بمستقبل يتسم

بالكفاءة والفاعلية والربحية، وهو مستقبل يتشكل على عكس واقع قائم يستحضر قوة الصورة المجازية الآلية كما لو أنه كان يسير على غرار الآلة، وكل واحد من أعضائه مكونٌ في محرك أو قاطرة.

هذه الممارسات الراهنة والمستقبلية ربما تعفي مبتكريها من المسؤولية واللوم لأن آثار قراراتهم موجودة بداخل مستقبل تخيلي. وبالمثل، تتعلق الاستدامة بالعيش في أخلاقيات معاصرة للحفاظ على الأجيال القادمة. وسواءً أكنا نتحدث عن تأثيرات الماضي أو تخيل المستقبلات الممكنة في الحاضر، فإنها ليست ثابتة مع مرور الوقت. ويغير الناس مواقعهم، وينتقلون من جماعة إلى أخرى، ويتحولون من معاصرين إلى أسلاف. وهكذا تتغير المقدرة على المشاركة الوجدانية، بمعنى المقدرة والاستعداد لوضع أنفسنا مكان غيرنا. وتتصل هويتنا الذاتية اتصالًا وثيقًا بالهويات الاجتماعية التي نصورها للآخرين أو الناس الذين نقابلهم في حياتنا اليومية، والأماكن التي نتفاعل فيها، والديناميات الفاعلة بين الماضي والحاضر والمستقبل.

نحن داخل الآخر

تتبدى قدرتنا على وضع التقسيمات والتمييزات داخل العالم في التمييز بين «نحن» و«هم». وتشير «نحن» إلى الجماعات التي نشعر أننا ننتمي إليها ونفهمها، وتشير «هم» إلى الجماعات التي لا نستطيع الوصول إليها، ولا نعتقد أننا نفهمها، ولا نرغب في الانتماء إليها. وغالبًا ما تكون رؤيتنا لهذا الجماعات ضبابية ومشتتة وغريبة، بل ومخيفة بسبب فهمنا الهزيل لها. وربما تتعزز معتقداتنا ومشاعرنا لأننا نشك أن لدى الجماعات الأخرى التحفظات والمخاوف نفسها بشأننا. والمحصلة هي فجوة في الفهم يمكن أن يمتد نطاقها من الفضول والحيرة والحسد إلى التحامل والعداء.

وأحيانًا ما يتبدى التمييز بين «نحن» و«هم» بوصفه تمييزًا بين جماعة داخلة وجماعة خارجة. والتقابلات غير قابلة للفصل، بل إنها تثبت خريطتنا الإدراكية

للعالم حول قطبين يمكن أن يجمع بينهما علاقة عدائية. وهذا الثبات في الافتراضات يجعل الجماعات «حقيقية وواقعية» في نظر أعضائها، ويكفل سمات التماسك الداخلي والوحدة الداخلية التي يُعتقد أنهم ينعمون بها. ولما كانت هوياتنا متصلة اتصالًا وثيقًا بالجماعات التي ننتمي إليها، فإن بعض المفكرين، ومن أبرزهم ميشل فوكو وجاك دريدا، رأوا أننا نمتلك فقط «ماهية متصورة» لما نكون عليه لأننا نستبعد أي عناصر نقيضة تُشكل هويتنا كما نستبعد السمات المفترضة للآخرين. فالتحديد الذاتي للهوية تُشكله الموارد التي نستمدها من بيئتنا وليس هنالك من «جوهر» ثابت لهوياتنا. وبهذا تصبح التقابلات أدوات نستعين بها لرسم العالم والإبحار فيه، ومنها التقابلات بين الفقراء «المستحقين» و«غير المستحقين»، والمواطنين «المحترمين» و«الغوغائيين» الذين يتحَدُّون القواعد ويكرهون أشكال النظام جميعها. وربما تصدر بسهولة سماتنا الخاصة واستثمارنا للعواطف عن عداوة متبادلة.

ويمكننا أن نستشف أن الجماعة الخارجة هي المقابل المتخيل لنفسها والذي تحتاجه الجماعة الداخلة لتحقيق هويتها الذاتية وتماسكها وتضامنها الداخلي وأمنها العاطفي. ولذا يقوم الاستعداد للتعاون داخل حدود الجماعة على رفض التعاون مع الخصم المخالف أو الانضمام إليه. ويبدو الأمر كما لو أننا بحاجة إلى الخوف من حياة البراري حتى نشعر بأمان النظام. وتشتمل المُثل التي تعزز هذه العملية على التضامن، والثقة المتبادلة، وما يمكن أن نطلق عليه التماسك الاجتماعي أو الرابطة الاجتماعية المشتركة بالمعنى الذي حدده إميل دوركايم. ونقصد بذلك الطريقة المرجوة التي يسلكها أفراد الأسرة فيما بينهم، وكذلك الآباء تجاه الأبناء في نماذج الحب والرعاية.

وإذا أنصتنا إلى الخطاب البلاغي لدى الراغبين في بث شعور الولاء المتبادل في الجماهير التي يخاطبونها، فإننا نسمع غالبًا صورًا مجازية من قبيل «الأخوة» و«الهوية الوطنية»، و«الأسرة الواحدة». وهذه التعبيرات عن التضامن الوطني والاستعداد للتضحية بالنفس في سبيل الخير العام يتخللها إشارات إلى

أمة معينة بوصفها «أُمُنا» أو «موطننا» أو «أرض الأجداد»، وغالبًا ما يصاحبها إشارات إلى عدو مشترك سلب شيئًا من ماض كان يتميز بالنصر واليقين. ويمتزج الحنين بالحماية واستحضار هوية جمعية لأناس لديهم معتقدات واحدة. وهذه القواعد التخيلية للحياة داخل الجماعة تجعلنا نرى العلاقات في هذا السياق بوصفها آمنة عاطفيًّا، وزاخرة بالتعاطف المتبادل وروح الإخلاص والعزم على الدفاع عن المصالح ضد من يحاولون تقويضها. ويصبح شعور الجماعة عنصرًا مهمًا وملاذًا جميلًا يسبق الحوار والتدبر. وربما يشهد المرء أوقاتًا صعبة في هذا الملاذ، لكن يمكنه دومًا أن يجد حلًا في النهاية. وربما يبدو الناس قُساة وأحيانًا أنانيين، لكن يمكن أن نُعوّل على مساعدتهم إذا اقتضى الأمر عبر استحضار المصلحة المشتركة، وبوسع الواحد منهم أن يفهم أبناء جماعته وأن يكون أكثر ثقة بأن أبناء جماعته سيفهمونه.

وليس من الضروري أن نكون موجودين جسديًّا مع من نتماهى معهم حتى نستحضر هذه المشاعر وننخرط في أنشطة ومعتقدات تربطنا بهم. فهناك جماعات تكون وجهًا لوجه، وجماعات عبر الإنترنت، وجماعات كبيرة ومنتشرة يمكن أن نرتبط بها. فالطبقة والنوع والأمة هي أمثلة نموذجية لهذه الفئة الثانية من الجماعة الداخلة. ومع أننا غالبًا ما نعدها كالجماعات الصغيرة الحميمة التي نألفها، فإنها جماعات تخيلية. ومع أنها غالبًا تتسم بلغة وعادات مشابهة، فإنها أيضًا منقسمة في معتقداتها وممارساتها. وهذه التصدعات تغلفها صورة «نحن» المستحضِرة للشعور بالوحدة. واقع الأمر أن خطابات الزعماء القوميين غالبًا ما تشير إلى دفن أو استئصال الاختلافات بروح القواسم المشتركة المتوجهة نحو مثال وهدف جمعي.

لابد من بذل الجهد حتى تعمل الجماعات الداخلة لدى الطبقات والأنواع الاجتماعية والأنماط الجنسية والانتماءات العرقية والأمم لأنها تفتقر إلى الرابطة الاجتماعية للجماعات المألوفة لنا في التفاعلات اليومية. وربما تتمثل إحدى عواقب هذه العملية في طمس أو رفض الدليل الذي يخالف صورتهم المثالية

بوصفه غير صحيح أو غير مهم. وتتطلب عملية التطهير جماعة منضبطة وماهرة من النشطاء الذين تضيف ممارساتهم معقولية ووجاهة على وحدة المصالح والمعتقدات. واقع الأمر أن بوسع أخصائي الرغبة الساعين إلى تحقيق النفوذ والقوة والسيطرة أن يحشدوا ردود فعل قوية ذات عواقب كارثية تضر بضحايا التحامل. ورغم الجهد المبذول في هذه العملية، تبقى القبضة على الواقع هشة. لماذا؟ لأنها تفتقر إلى الجوهر الذي يمكن الحصول عليه من التفاعل اليومي لدى الشبكات، ولذا لن يكتب النجاح لأي جهد يرمي إلى الحض على الولاء في الجماعات الكبيرة إن لم تكن هناك ممارسة مصاحبة من العداء تجاه جماعة خارجة، أو تجاه من بداخلها من المستهدَفين الذين انتهكوا قوانين الجماعة وقواعدها وقيمها.

تصبح اليقظة ضرورة للجماعات التي تسعى بهمة ونشاط لحماية حدودها ضد التهديد الذي يمثله لها غير المؤمنين بمعتقداتها. فتميل هذه الجماعات إلى التحامل في رفض الاعتراف بأية فضيلة ربما يمتلكها الغرباء، مع ميل لتضخيم رذائلهم؛ حتى تعزز عمليات التماسك والتضامن الداخلي لها. وهو ما يمنع الاعتراف بأن نياتهم ربما تكون صادقة. كما يتبدى التحامل في المعايير الأخلاقية المزدوجة. وما يعتقد أعضاء الجماعة الداخلة أنه حقل أصيل لهم سيكون تفضلًا وكرمًا إذا مُنح لأعضاء من جماعة خارجة. كما أن القسوة التي يمارسها المرء ضد أعضاء الجماعة الخارجة ربما لا تبدو متعارضة مع الضمير الأخلاقي، في حين أن الإدانة الشديدة يمكن المطالبة بها في الحالات التي يرتكب فيها الغرباء أفعالًا أخف ضررًا. ويدفع التحامل الناس إلى استحسان الوسائل المستخدمة في نشر قضيتهم، وغالبًا ما يصاحبها تحقير غيرهم؛ وهي وسائل لن يتم تبريرها على نحو مشابه إذا ما وظفتها الجماعة الخارجة في سعيها لتحقيق أغراضها.

ليست نزعات التحامل موزعة بشكل موحد، بل إنها يمكن أن تتبدى في توجهات وأفعال عنصرية، أو بوجه أعم، في رُهاب الأجانب أو كراهية كل ما

هو غريب. ويتضح أن من يبالغون في التحامل ويطالبون بسلطة قاطعة لا يطيقون الانحرافات عن القواعد الصارمة، وربما يؤيدون الوسائل القهرية لضمان امتثال الناس. وقد وصف تيودور أدورنو هذه الفئة بأنها «شخصيات تسلطية»، ويرتبط تحاملهم وتسلطهم ارتباطًا وثيقًا بالتعبير عن انعدام الأمان الذي تُحدثه تغيرات جذرية في الظروف المعتادة، حيث يتفاجؤون بأن عاداتهم العملية في ممارسة الحياة اليومية أصبحت أقل موثوقية في مجتمعنا الذي يسميه أولريش بيك Ulrich Beck «مجتمع المخاطر» risk society. وربما يراودهم شعورٌ بفقدان السيطرة على الموقف، ويصاحب ذلك حالة من الاستياء والمقاومة.

وربما تضطرهم التحولات إلى الدفاع عن «الطرق القديمة» أو العودة إليها، ويستهدفون الوافدين الجدد الذين يرمزون إلى طرق جديدة من الوجود في العالم، أو الذين لا يؤمنون بالطرق القديمة ولا يمكن أن ينتموا إلى المسيرة الساعية إلى تحقيق الوحدة المتجسدة في دعوات حالمة. وقد تحدث بيير بورديو Pierre Bourdieu عن هذه العملية فيما أسماه «حقول العلاقات الاجتماعية»، وفيها يتم الاستعانة باستراتيجيات «العقيدة القويمة» في مقابل «الهرطقة» بما يتناسب مع الميول والسياقات الاجتماعية، وتهدف هذه الاستراتيجيات إلى الحفاظ على استقرار العلاقات أو هدمها. ذلك لأن توافد الغرباء إلى الداخل يمثل تحديًا لطريقة حياة الجماعات المستقرة بغض النظر عن الاختلاف الموضوعي بين الوافدين والسكان القدامى، وتنشأ التوترات بسبب الاضطرار إلى إفساح المجال للوافدين والاعتراف بهم. وربما تتحول المخاوف إلى مشاعر معادية لدى السكان المستقرين الذين عادةً ما يملكون موارد أفضل لممارسة تحاملاتهم. وربما يستحضرون الحقوق التي اكتسبوها استنادًا إلى فترة الاستقرار في موطنهم، ويتبدى ذلك في عبارات من قبيل «هذه أرض آبائنا وأجدادنا».

يؤكد التاريخ هذا الطابع المزدوج لدى القادرين على التسامح مع الآخرين وطرق التسامح وأسبابه. فهل لابد من وجود أناس «آخرين» نتسامح «نحن» معهم، لكنهم لا يحظون بالحقوق نفسها، أم أن هناك أسبابًا وجيهة لقبول ذلك

التسامح بما يتوافق مع اعترافنا بمحدودية رؤية العالم التي نكونها عنهم؟ إن عواقب هذين المسارين مختلفة جدًا. فالمسار الأول يعتمد على ممارسة سلامة النية، ويمكن أن يؤدي إلى مواطنة من الدرجة الثانية، بينما يمنح المسار الثاني الحقوق نفسها لجماعة خارجة، ومن ثم مكانة متساوية. ويشهد التاريخ على هذه الاختلافات، كما يتبدى في منح البروتستانت في فرنسا حقوقًا بموجب مرسوم نانت في بلد غالبيته من الكاثوليك، وتوضح الدراسات كيف أنهم كانوا مواطنين من الدرجة الثانية، وكانوا مضطرين إلى ممارسة دينهم في أماكن معينة، وكانوا مضطرين إلى تقلد مناصب معينة والالتحاق بمدارس وجامعات معينة، ولذا ينبغي علينا فهم تلك التغيرات في سياقاتها الاجتماعية والاقتصادية.

يمكننا أن نفهم نشأة معادة السامية في صورتها الحديثة في القرن التاسع عشر في أوروبا وعملية انتشارها الواسع بوصفهما نتاجًا لتزامن عوامل عدة، خاصةً التحول السريع إلى المجتمع الصناعي وتحرير اليهود، الذين خرجوا من الأحياء المنعزلة والمجتمعات المغلقة ليختلطوا بالأغيار في المدن وليلتحقوا بالمهن «العادية». كما أن التغيرات في المشهد الصناعي في بريطانيا في حقبة ما بعد الحرب أسفرت عن مخاوف واسعة تم تركيزها على الوافدين الجدد من الدول الكاريبية أو باكستان، في حين أن المقاومة الذكورية لمطالب النساء بحقوق متساوية في التوظيف تبقى سمة من سمات المشهد السياسي .

اقترح جريجوري بيتسيون Gregory Bateson مصطلح «خلق الانقسام» schismogenesis للإشارة إلى سلسلة الأفعال وردود الأفعال الانقسامية. فكل فعل يدعو إلى رد فعل أقوى، ثم تتلاشى سيطرتنا على الموقف بالتدريج. ويميز بتسيون بين نوعين من خلق الانقسام. أولًا، «خلق الانقسام المتناظر" symmetrical schismogenesis، وفيه يرد كل جانب على علامات القوة في الخصم بما يستفزه لإصدار رد فعل أقوى. ولنتأمل الشعار الشهير «لابد للردع أن يكون مُقنعًا» أو «لابد أن نُري المعتدي أن العدوان لا ينفع معنا.» ثانيا، «خلق الانقسام المكمل» complementary schismogenesis، وهو ينشأ عن افتراضات

معاكسة، لكن يؤدي إلى نتائج مماثلة. وتكون المتتالية الانقسامية للأفعال مكملة عندما يُقوي أحد الأطراف عزيمته عند ظهور علامة الضعف في الطرف الآخر، بينما يُضعف الطرف الآخر من مقاومته عندما يُواجَه بمظاهر القوة المتنامية لدى الطرف المقابل. وعادةً ما يكون هذا هو مسار التفاعل بين المهيمن والمستسلم. ويمكن لمشاعر الثقة بالنفس أن تتغذى على أعراض انعدام الثقة والاستسلام لدى الطرف الآخر.

ويمكننا أن نتخيل عصابةً تُرهب منطقة كاملة مجاورة حتى أجبرتها على الاستسلام، ثم أقنعتها بقدرتها المهيمنة بفضل غياب المقاومة، وطالبتها بمطالب تتجاوز مقدرة ضحاياها على تحقيقها. ويجد الضحايا أنفسهم في حالة من الإحباط واليأس، أو التمرد، أو الاضطرار إلى الرحيل والنزوح. وعلى النقيض من ذلك، يمكننا أن نتخيل علاقة الكفيل والتابع، بمعنى أن الأغلبية المهيمنة (الوطنية، والعرقية، والثقافية، والدينية) ربما تقبل وجود أقلية بشرط أن تُبدي قبولًا جادًا للقيم المهيمنة واستعدادًا للالتزام بقواعدها في حياتها. وربما تكون الأقلية حريصة على إرضاء الأغلبية، لكن ربما تكتشف أن التنازلات الضرورية تزداد مع ثقة الجماعة المهيمنة بنفسها. وستُضطر الأقلية إلى الهروب إلى أرضها أو تغيير استراتيجيتها إلى الانقسام المتناظر. وبغض النظر عن الاختيار، فمن المحتمل أن يؤثر ذلك بالسلب في العلاقة.

وإذا عدنا لنقاشنا حول التسامح، سنجد أن هناك طريقة أخرى، وهي المعاملة بالمثل. وتدمج هذه الطريقة سمات من الانقسام المتناظر والمكمل، لكن على نحو يُحيّد نزعاته ذاتية التدمير. ففي علاقة قائمة على المعاملة بالمثل، ربما تتسم حالات فردية من التفاعل بأنها غير متناظرة، لكن بمرور الوقت يتحقق التوازن بين أفعال الطرفين؛ لأن كل طرف يضطر إلى تقديم شيء يحتاجه الطرف الآخر. على سبيل المثال، ربما نجد أن الأقلية التي تتعرض للكراهية والتمييز تمتلك مهارات نادرة بين السكان ككل، وتسود المعاملة بالمثل أغلب أطر التفاعل، وربما تؤدي التغيرات الديموغرافية العالمية إلى الاعتراف بالحاجة

إلى تلك المهارات. ومع ذلك، يمكن أن تظهر علاقات سلبية إذا كانت البلدان الغنية تأخذ بسهولة القوة العاملة من البلدان الفقيرة من دون استثمار كاف أو أن الشركات الكبيرة تستغل وجود عمالة رخيصة لتحقيق مكاسب مالية، من دون أي استثمار في البنية التحتية الاجتماعية التي يعتمدون عليها.

الحدود والغرباء

نتناول هنا الحدود بين الهويات، ونؤكد أن الحدود سمة مهمة للحياة الاجتماعية وللبحث السيوسيولوجي، ولا يقتصر دورها على تحديد الاختلافات، بل إنها تخلقها كذلك. بعبارة أخرى، يمكن أن تُحدث الحدود مشاعر سلبية بين «نحن» و«هم»، وهي تنقسم إلى نوعين كما حددتهما ميشيل لامونت Michèle Lamont وفيراج مولنار Virḏg Molnḏr : حدود رمزية وحدود اجتماعية. وتشير الحدود الرمزية إلى طرق تصنيف الأشياء والأحداث والآخرين، وتشير الحدود الاجتماعية إلى أشكال التفاوت في إمكانيات الوصول للموارد والفرص المتاحة للجماعات. ومن هنا تظهر التصنيفات داخل المجتمع، لكن هناك فئة يمكن أن تتحدى التصنيف الجاهز، وهي فئة الغرباء. إن ما يعارضه الغرباء هو التعارض نفسه؛ إنهم يعارضون أية تقسيمات أو حدود تحيط بهم، ومن ثمّ يعارضون وضوح العالم الاجتماعي الذي ينشأ عن هذه الممارسات. فلا يتلاءم وجود الغرباء نفسه مع أية تصنيفات قائمة، ولذا فإن الغرباء يُنكرون صحة التعارضات المقبولة، ويفضحون السمة «الطبيعية» الظاهرة للحدود، ويكشفون عن هشاشتها. فهؤلاء الغرباء، شئنا أم أبينا، يثبتون أقدامهم في العالم الذي نستقر فيه ولا يُبدون أية علامة تدل على نتيتهم في الرحيل. إننا نلحظ وجودهم لأنه لا يمكن تجاهله بأي حال، ونعتقد أنه من الصعب علينا أن نفهمهم. وهؤلاء الغرباء، إذا جاز التعبير، ليسوا قريبين ولا بعيدين، ولا نعلم بالضبط ما ننتظر منهم ومن أنفسنا.

إن وضع حدود دقيقة ومحكمة وقاطعة قدر المستطاع هو سمة من سمات العالم الذي يصنعه الإنسان. ولربما أصبحت جميع مهاراتنا ومعارفنا المكتسبة

مشكوكٌ فيها وغير مفيدة وضارة، بل وانتحارية، لولا أن الحدود المميزة ترسل لنا إشارات بشأن ما يمكن أن نتوقعه وكيف نتصرف في سياقات معينة. لكن نجد أن القابعين على الطرف الآخر من هذه الحدود لا يختلفون عنا اختلافًا حادًا يريحنا من التصنيفات الخاطئة. ولهذا السبب، نحتاج إلى جهد دائم للحفاظ على التقسيمات في واقع لا يعرف معالم دقيقة لا تخطئها العين. وعندما تختلط الحدود الرمزية والاجتماعية والحدود المفروضة من الدولة، يمكن أن تجد الجماعات نفسها معرضة لما تسميه إموجن تايلر Imogen Tyler عملية «الإذلال والتحقير» abjection. وهنا يزداد القلق والخوف بين السكان وتجد الأقليات نفسها معرضة للتصنيف السلبي والتحكم بما يؤدي إلى مقاومة عمليات الوصم.

ثمة دور مهم تلعبه العملية اللانهائية الرامية إلى تثبيت النظام الذي صنعه الإنسان، وترى ماري دوجلاس Mary Douglas في كتابها عن **النقاء والخطر** أن الحدود ليست سلبية فقط، بل إنها إيجابية أيضًا؛ لأن الطقوس تتيح علاقات اجتماعية تُعين الناس على معرفة مجتمعاتهم[1]. ويستلزم ذلك قمع الغموض الذي يطمس الحدود. ولنذكر هنا مثالين توضيحيين: بعض النباتات تتحول إلى «حشائش» نرغب في السيطرة عليها واستئصالها؛ ويعود ذلك إلى أنها تقوض الحد بين نظام الجنة المصونة التي تنمو بها نباتات محددة وفوضى البراري التي تنمو فيها الحشائش؛ والشيء نفسه ربما يُقال عن «القذارة»، وكيف أن الشركات تُسوّق منظفات للحمامات والمطابخ، ويأتي تضخيم مخاوف النقاء والاستئصال في الإعلانات ليفاقم من السلوك المهووس بالحاجة الدائمة إلى النظافة الكاملة، وربما يؤدي ذلك إلى تضاؤل قدرة أنظمة المناعة على التصدي للعدوى. وتظهر الرغبة في الحفاظ على نظام العالم أمام تهديد الأشياء التي تدل على عدم النظام، وهذه الرغبة لها ثمن ندفعه، كما تدفعه تلك الأشياء التي تهدد فكرة التناغم.

يمكن تهديد حدود جماعة معينة من الخارج والداخل على السواء. وربما يجري التعبير عن الغموض داخل الجماعة من جانب أعضائها، وهذا يؤدي إلى

(1) Mary Douglas. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Praeger, 1966.

وصم البعض بأنهم أعداء الوحدة، وخائنون لواجبهم، ومعتدون على القيم. كما يمكن مهاجمة الجماعة وافتراسها في نهاية المطاف من الخارج عن طريق أناس يطالبون بالمساواة ويتنقلون في ساحات لا يمكن فيها تحديد هويتهم بسهولة. والمهتدون الجدد، والأثرياء الجدد، وأصحاب النفوذ الجدد هم مجرد أمثلة على التغيرات المفاجئة التي تثير القلق واللايقين وتؤدي إلى الاحتقار في سياقات ترى القيم متجانسة. إن وجودهم يثير أسئلة لا نعرف كيف نجيب عنها لأننا لم نجد مناسبة لنثيرها بأنفسنا ولم نر سببًا لإثارتها: لماذا تفعل هذا الأمر بهذه الطريقة؟ هل له معنى؟ هل حاولت أن تفعله بطريقة مختلفة؟ وهكذا فإن الطرق التي عشناها، ونوعية الحياة التي منحتنا الأمان وجعلتنا نشعر بالراحة، تجد نفسها الآن معرضة لما نراه تحديًا، ونجد أنفسنا مطالبين بتفسير أفعالنا وتبريرها. وربما يكون هذا الوضع مفيدًا للمراقب الخارجي الذي يرغب في الكشف عن ديناميات المشهد الاجتماعي، لكنه ربما يؤدي إلى صراع بين أفراد الجماعة الذين يفضلون أن تكون الامتيازات القائمة غير قابلة للشك. وحتى إن عزف الوافدون الجدد عن إثارة أسئلة محرجة، فإن الطريقة التي سيمارسون بها أعمالهم اليومية ستثير قضايا معينة، وسيرغب القادمون الجدد والعازمون على البقاء في تعلم طرق الحياة لدينا وسيحاولون أن يصبحوا «مثلنا». ومهما بذلوا من جهد من أجل محاكاتنا، فليس بوسعهم تفادي الأخطاء في البداية لأن الافتراضات التي تقوم عليها طرق الحياة لابد من تعلمها بمرور الزمن.

إن وجود وافد جديد يدفع أعضاء الجماعة إلى مراجعة افتراضاتهم وعاداتهم وتوقعاتهم. فمع أن أسباب راحتهم لم تكن قابلة قط للشك الصريح، فإنها تتعرض للاضطراب وتظهر المقاومة، أو أن الوافد الجديد يتعرض للتجاهل أو التحقير. وربما تكون الاستجابة الأولى هي السعي إلى استعادة الوضع القائم، فالحدود تتطلب عودةً إلى الوضوح. فيمكن إعادة الوافدين الجدد من حيث أتوا، حتى وإن كان مكانهم غير موجود! ويمكن تنغيص حياتهم، على سبيل المثال، بتحويل المزاح إلى استهزاء، وعدم الاعتراف بهم وبأحقيتهم في الحقوق الممنوحة لأعضاء الجماعة المستقرة. ومع ذلك، حتى وإن رحل

الغرباء، فإن قيام حياة جماعة معينة على تلك الهشاشة يُظهر حاجتها إلى اكتشاف أهداف جديدة تسقط عليها هشاشتها حتى تستمر الحياة.

وعلى المستوى الوطني، يتغير شكل هذه العملية ويمكن بذل محاولات لإرغامهم على الهجرة أو الاختباء أو إبقائهم في ظروف بائسة تجعلهم يعتبرون الرحيل أهون الضررين. وإذا تعرضت هذه المحاولات للمقاومة، تزداد الضغوط، وربما تتبعها الإبادة. وهكذا يتولى التدمير المادي الوحشي المهمة التي فشلت في تحقيقها محاولات الإقصاء المادي. والإبادة هي أشد طرق «استعادة النظام» تطرفًا وفظاعة، وربما يتم اللجوء إلى طرق أقل تطرفًا وفظاعة، وأشهرها العزل. وربما يكون العزل مكانيًّا أو معنويًّا أو مزيجًا من الاثنين. ويتبدى العزل المكاني في الجيتوات أو المحميات العرقية، في أنحاء المدينة أو مناطق البلد المخصصة لإقامة أناس ترفض القطاعاتُ السكانية الأقوى أن تختلط بها. وفي بعض الأحيان، نجد أن الأسوار والتحريمات المفروضة قانونًا تحيط الأرض المخصصة، أو لا يعاقب القانون على الحركة من هذه الأماكن وإليها، بل تكون الحركة حرة في ظاهرها، لكن في الواقع لا يستطيع المقيمون الهرب من القيود أو لن يهربوا منها لأن الظروف «بالخارج» جرى تضييقها عليهم إلى حد لا يُطاق أو لأن مستوى المعيشة في مناطقهم المنبوذة غالبًا هو المستوى الوحيد الذي يمكن لهم أن يتحملوا تكاليفه. وتشير الدراسات الحديثة عن اللاجئين وحق الحركة إلى وجود قوة دينامية بين مفهومي «الداخل» و«الخارج». وفي كتاب بعنوان **حدود عنيفة**، يوثق ريس جونز Reece Jones التمييزات بين أهل البلد والأجانب، ويرى أنها جزء لا يتجزأ من إعادة إنتاج الدولة بوصفها مؤسسة؛ لأن المهاجرين يُنظر إليهم بوصفهم تهديدات للأنظمة الثقافية والاقتصادية والسياسية القائمة(1).

وفي الحالات التي يكون فيها العزل المكاني غير مكتمل أو غير عملي

(1) Reece Jones. *Violent Borders*: Refugees and the Right to Move. London, UK & Brooklyn, NY: Verso, 2016.

بالمرة، يمكن اختزال التفاعلات بين الجماعات إلى تبادلات ومعاملات وظيفية صارمة مع اجتناب الاتصال الاجتماعي. ويمكن بذل جهود واعية أو غير ذلك لتقليل القرب الفيزيائي أو منعه من التحول إلى مصدر للحرج أو إلى اعتراف بالاختلاف وتفهمه. والكراهية أو العداوة الصريحة هي أكثر هذه الجهود وضوحًا، وربما تُبنى حواجز التحامل إلى درجة تكون أكثر فاعلية من الأسوار التي يدل وجودها على العزل والقمع؛ ذلك لأن النفور الشديد يعززه الخوف من التلوث من «الخدم» الذين ليسوا «مثلنا»، وتتسرب الكراهية إلى كل شيء يمكن أن يربطه المرء بالغرباء: طرق حديثهم، وطرق لباسهم، وطقوسهم، والطريقة التي ينظمون بها حياتهم الأسرية، بل وحتى رائحة الطعام الذي يحبون أن يطبخونه. ويوضع فوق كل ذلك رفضهم الظاهر للانخراط في النظام الطبيعي للعلاقات الاجتماعية، ولذا فإنهم لا يقبلون تحمل مسؤولية أفعالهم، كما يجب علينا «نحن» أن نقبلها. والنظام الذي أنتج هذا الوضع ليس محل نقاش، بل يجد هدفه في الغرباء الذين يفشلون في الالتزام بتبريره غير القابل للنقاش.

الفصل والحركة في المدينة

تناولنا مسألة الحدود بين الجماعات، والطرق التي تُشكل بها فكرة الهوية والانتماء الجماعي. ولا يمكن فصل هذه المسألة عن القوى الأوسع للتغير الاجتماعي والتي تفضي إلى الغموض داخل الحدود وبينها. وهذه القوى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية تختلط بالعناصر المكانية والزمانية لأنماط حياتنا اليومية، فالمجتمعات التي يعيش فيها أغلبنا هي مجتمعات حضرية ذات كثافة عالية، ويسافر فيها الناس باستمرار، ويدخلون مناطق متنوعة يسكنها أناس مختلفون. وفي أغلب الحالات، لا يمكننا أن نتيقن أن الناس الذين نلتقيهم يلتزمون بمعاييرنا. وعلى الدوام تقريبًا تذهلنا مناظر وأصوات جديدة لا نفهمها تمام الفهم، وربما لسوء الحظ، قلما يكون لدينا الوقت اللازم لفهم هؤلاء الناس وتلك الأماكن. إننا نعيش بين غرباء يرون أننا غرباء أنفسنا، ولا

يمكننا تقييدهم أو إبعادهم لمسافة؛ حيث يصبحون تذكيرًا لنا بأنماط الحياة المختلفة.

ورغم هذه التفاعلات داخل المدينة، مازالت تقع ممارسات الفصل والتمييز عن طريق المناطق المحمية وارتداء علامات دالة على الانتماء إلى جماعة بعينها. ويستطيع أصحاب الدخول الفائضة شراء الملابس وارتدائها على الطريقة التي يريدونها، وتمثل هيئاتهم شفرات وقواعد يقوم عليها تصنيف الناس حسب فخامة المظهر أو خصوصيته. لكن تنتج المصانع الآن كميات كبيرة من نسخ رخيصة نسبيًّا من علامات الموضة التي تحظى بالإعجاب والثناء الشديد، وهي بذلك تطمس الفوارق، بل وربما تُخفي الأصول الثقافية وحركة أصحابها ومرتديها بدلًا من الكشف عنها، ولا يعني هذا أن المظهر لا يميز مرتديه، لأن المظاهر تمثيلات عامة لجماعات مرجعية اختارها الأفراد من قبل. وربما نخفي أصولنا عن طريق الظهور بمظاهر مختلفة حتى نهدم أو نعطل الأشكال الاجتماعية لتصنيف الهوية، والمحصلة النهائية هي تعطيل أو إضعاف التقييمات التي تستخدمها جماعات مختلفة في التفاعلات.

وإذا أصبح المظهر وسيلة لتصنيف الهوية، فهذا لا ينطبق على الفصل المكاني، حيث تظهر سياقات معينة بمرور الوقت، ثم تعرض مزيجًا من التاريخي والمعاصر. وهناك دراسة أجرتها سوزان هول Suzanne Hall عن الحياة اليومية في لندن(1)، وتؤكد الدراسة أن الهوية «المحلية» تعني أن يرى المرء اتجاهين: اتجاه عالمي الأفق واتجاه ضيق الأفق. وهنا يُظهر الناس براعتهم، لكنهم يُظهرون أيضًا ضعفًا في شعورهم بالانتماء إلى مكان ما. ومع اختلاط الأرض والإيجارات في الهوامش الحضرية بعوامل مثل الطبقة والهجرة، تكشف الدراسة عن أصول مالكي المحال التجارية المستقلة، وتكشف عن تنوع عجيب،

(1) Suzanne Hall and Ayona Datta, "The translocal street: shop signs and local multi-culture along the Walworth Road, South London," *City, Culture and Society*, 1 (2), 2010, pp. 69-77.

ولكن على خلفية السيطرة على فقراء الحضر، حيث تمتزج ممارسات الإقليمية والانعزالية مع حيازة المساكن لتنتج مشهدًا حضريًا يتم فيه عبور الحدود، لكن هذه الممارسات تعمل أيضًا على احتواء السكان. ولذا، يتم تقسيم أراضي الفضاءات الحضرية المشتركة إلى مناطق من المرجح أن يتواجد فيها أشخاص معينين أكثر من غيرهم، لكن هناك أشخاص تُمكنهم مواردهم من التنقل عبر هذه المناطق.

توجه المناطقُ المنفصلة السلوكَ اليومي، وتُشكل التوقعات من خلال ممارسات الإقصاء (الانتقاء وتقييد القبول). وتُعد المناطق السكنية المغلقة التي تُشرف عليها شركات الأمن الخاصة أحد الأمثلة على هذه الظاهرة، وفيها يستبعد المقتدرون الأشخاص الذين لا يتمتعون بمقدرة مادية مستمدة من الدخل والثروة. ومع ذلك، في حين أن حراس الأمن عند بوابات المناطق السكنية الحصرية ظاهرون لنا، هناك أيضًا حراس في أماكن التسوق الكبيرة التي يضيع فيها وقتنا في أعمال الاستهلاك. وهناك أيضًا مكاتب حجز التذاكر ومكاتب الاستقبال، وستتفاوت معايير الانتقاء في كل منها. وفي حالة مكاتب حجز التذاكر، يعتبر المال أهم معيار، مع أنه يمكن رفض منح التذكرة لشخص لا يفي ببعض المتطلبات الأخرى الواردة في شروط الدخول. وتحظر اختبارات الاستحقاق دخول الجميع ما داموا غرباء تمامًا. وتعمل طقوس تحديد الهوية على تحويل عضو مجهول الهوية من جماعة الغرباء الرمادية العشوائية إلى «شخص محدد» يُعترف بأن له الحق في الدخول. وهذا يخفف من حالة اللايقين الناجمة عن تواجد الأشخاص «الذين يمكن أن يكونوا أي شخص».

ثمة سلطة ترفض السماح لشخص بدخول مكان أو حدث حسب السمات المتصورة للوافدين إليها، وتضمن بذلك تحقيق تجانس نسبي. وتسعى هذه الممارسات إلى تخفيف عدم التجانس في فضاءات مختارة داخل عالم حياة حضرية مكتظ بالسكان ومجهول الهوية. وتُمارَس هذه السلطة على نطاق صغير متى حرصنا على التحكم في هذه الفضاءات التي تم تحديدها بأنها خاصة. ومع

ذلك، نثق أن الناس الآخرين سيستخدمون سلطتهم للقيام بعمل مماثل لما قمنا به على نطاق أكبر في الفضاءات المغلقة التي ننتقل بينها في حياتنا اليومية المعتادة. وبوجه عام، نحاول تقليل الوقت الذي نقضيه في المناطق الوسيطة وعمليات الانتقال من فضاء شديد الحراسة إلى آخر.

وفي أثناء حركتنا داخل هذه المناطق يمكن أن نصادف تحديق الغرباء الذين يحدثون اضطرابًا في هوياتنا الذاتية، وأقصى ما يمكننا فعله هو اجتناب جذب الانتباه. وقد وجد إرفنغ غوفمان أن التجاهل المهذب أسلوبٌ مهم للغاية يساعد على الحياة في المدينة مع الغرباء[1]. وربما يصبح التجاهل المهذب أسلوبًا اعتياديًّا لأنه يتسم بأنماط متقنة من التظاهر بأننا لا ننظر ولا ننصت، أو نتخذ وضعية توحي بأننا لا نرى ولا نسمع، أو لا نهتم، بما يفعله الآخرون من حولنا. وهذا يظهر في اجتناب التواصل البصري الذي يمكن أن يمثل من الناحية الثقافية دعوة لفتح الكلام بين الغرباء. لكن الاجتناب التام ليس ممكنًا، لأن الانتقال البسيط في المناطق المزدحمة يتطلب درجة من الانتباه لاجتناب الاصطدام بالآخرين، فلابد أن نكون منتبهين، بينما نتظاهر أننا لا ننظر إلى أحد أو أن أحدًا يرانا.

غالبًا ما يُصدم الوافدون الجدد غير المعتادين على السياقات الحضرية بمثل هذه الأمور الاعتيادية، وربما يشعرون بقسوة غريبة ولامبالاة باردة عند رؤيتهم لحشود من الناس تذهب إلى أعمالها بالقطار وتنتقل من محطة إلى أخرى من دون أي تفاعل لفظي بينهم. فالناس قريبون جدًا جسديًا، لكنهم بعيدون إنسانيًّا. وبما أننا تائهون في الزحام، ينتابنا شعور بالغربة، مما يؤدي بدوره إلى الشعور بالوحدة، وتبدو الوحدة ثمن الخصوصية، ويصبح العيش مع الغرباء فنًا قيمته غامضة مثل غموض الغرباء أنفسهم، لكن هناك جانب آخر لهذه التجربة.

إن تغييب الهوية قد يعني التحرر من المراقبة المؤذية والمزعجة وتطفل

(1) Erving Goffman. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.

الآخر الذي سيشعر بالحق في الفضول ومعرفة جوانب حياتنا التي نفضل أن تبقى خاصة. وتوفر المدينة إمكانية البقاء في مكان عام مع الاحتفاظ بخصوصيتنا. ويتيح امتناع الرؤية الذي تعززه مراعاة التجاهل المهذب نطاقًا من الحرية لا يمكن تصوره في ظروف مختلفة. وهذه تربة خصبة للفكر، وقد أكد جورج زمل Georg Simmel أن الحياة الحضرية والتفكير المجرد يتطوران معًا، ويؤثر الواحد منهما في الآخر. فالفكر المجرد يعززه الثراء الواسع للتجربة الحضرية التي لا يمكن استيعابها في كل تنوعها، وأمّا القدرة على العمل وفقًا لمفاهيم ومقولات عامة فهي مهارةٌ ضرورية لتصور البقاء في بيئة حضرية. فإذا أردنا الحفاظ على ما هو خاص بنا في بيئة عمومية حضرية ربما نبالغ في تفردنا من أجل تأكيد هويتنا الذاتية.

هناك وجهان لهذه التجربة، ويبدو أنه ليس هناك ربح من دون خسارة. وربما يختفي الفضول المزعج الذي يبديه الآخرون، وربما يختفي معه الاهتمام والاستعداد المتعاطف للمساعدة. ومع الحركة السريعة التي تتسم بها الحياة الحضرية، تظهر اللامبالاة البشرية الباردة التي تغذيها كثيرٌ من التفاعلات التي يقودها تبادل البضائع والخدمات. وما يضيع في أثناء هذه العملية هو الطابع الأخلاقي للعلاقات الإنسانية. وهذا يفسح المجال لمجموعة واسعة من التعاملات البشرية المفتقرة للمغزى والنتائج؛ لأن كثيرًا من السلوك الروتيني يبدو منفصلًا عن الحكم وفقًا لبعض المعايير الأخلاقية. والعلاقة الإنسانية تكون أخلاقية عندما ينشأ بداخلنا شعور بالمسؤولية عن رعاية الآخر ورفاهيته. ولا يصدر هذا عن خوفٍ من التعرض للعقاب، ولا عن حسابات من منظور المكاسب الشخصية، ولا حتى الالتزامات الواردة في عقد وقعنا عليه وملزمون قانونًا بتنفيذه، كما أنه ليس مشروطًا بما يفعله الشخص الآخر أو بما تبدو عليه شخصيته. فمسؤوليتنا هي مسؤولية أخلاقية مادامت غير أنانية وغير مشروطة تمامًا، ونحن مسؤولون عن الآخرين بسبب هويتهم البشرية ببساطة، ولذا فهم يستوجبون مسؤوليتنا. ومسؤوليتنا هي مسؤولية أخلاقية أيضًا بقدر ما نراها مسؤوليتنا وحدنا ولا يمكن التنصل منها ونقلها لإنسان آخر. وتنشأ مسؤولينا عن

البشر الآخرين لأنهم بشر، كما أن الدافع الأخلاقي للمساعدة يعود إلى هذه المسؤولية، وهو لا يتطلب تسويغًا ولا تشريعًا ولا دليلًا غير ذلك.

وربما يتم تجريد القرب الفيزيائي من جانبه الأخلاقي، وبذلك ربما لا يستشعر الناس القرب الأخلاقي كما ينبغي مع أن الواحد منهم يعيش بالقرب من الآخر ويؤثر الواحد منهم في ظروف الآخر ووجوده. وهكذا يغفل الناس عن المعنى الأخلاقي لأفعالهم. وربما يمتنعون عن أفعال كانت ستحض عليها المسؤولية الأخلاقية أو ينخرطون في أفعال كان من الممكن أن تمنعها هذه المسؤولية الأخلاقية. وبفضل قواعد التجاهل المهذب، لا يتم التعامل مع الغرباء كأعداء، وفي أغلب الأحيان يهربون من القدر الذي يصيب العدو عادةً. وبعبارة أخرى، ليس الغرباء أهدافًا للعداء والعدوان، لكن لا يختلف الغرباء كثيرًا عن الأعداء لأن الغرباء (الذين نحن جميعًا منهم في بعض الأحيان) محرومون من الحماية التي يوفرها القرب الأخلاقي. فما أقصر الطريق من التجاهل المهذب إلى اللامبالاة الأخلاقية وقسوة القلب، بل وتجاهل احتياجات الآخرين.

خلاصة

لا شك أن البحث عن الرضا والسعادة والرفاهية والمعنى قد وجه مسار الرحلة الروحية في التاريخ البشري، لكنه أصبح أيضًا تجارة كبرى. ويُؤكد وليام ديفيز في دراسته لصناعة السعادة أن مزج علم الأعصاب بعلم النفس والمراقبة السلوكية يؤدي إلى الاعتقاد بأننا قادرون على التنبؤ بالأفعال البشرية، ويصبح ذلك نبوءة تحقق نفسها بنفسها. لكن كثيرًا ممن يوصفون بأنهم خبراء بالوضع البشري يركزون على «الدخلنة»، أي تحقيق الرضا المتزايد داخل أنفسنا، وليس مع الآخرين ومن خلالهم. ويتبخر البعد العلائقي في تجريد عجيب لا يبقى فيه إلا الفرد المنعزل، وتتبخر في أثناء ذلك الجماعات المرجعية والثقافات المرجعية والسياقات الاجتماعية والمجتمعات. ولا يقتصر الأمر هنا على انحسار

تأثير المرجعيات في هويتنا ولا في طريقة رؤيتنا لأنفسنا، بل يتم إنكار هذا التأثير أو تجاهله.

لقد تحدثنا عن أهمية المسافة الاجتماعية والحدود في حياتنا اليومية. وهذه الحدود رمزية ومادية، لكنها تتفاعل بطرق معقدة. ونحن جميعًا مرتبطون بالأعمال الاعتيادية والقرارات والنتائج التي تتيح المعرفة والظروف التي تُمكننا من مراقبة أفعالنا، بل ومن امتلاكنا القدرة على التصرف. ولا شك أن هناك فروقًا واضحة في إمكانية وصول الناس للوسائل اللازمة لتحقيق غاياتهم، لكننا جميعًا مشاركون على مستويات مختلفة وبتأثيرات مختلفة في العمليات التي وصفناها في هذا الفصل. فهذه العمليات تزودنا بهوياتنا الاجتماعية، وهوياتنا الذاتية، وطرق النظر إلى الآخرين. وفي الفصل التالي، نواصل استكشافنا بفحص دور الجماعات والمؤسسات في حياتنا بمزيد من التفصيل.

الفصل الثالث

الروابط الاجتماعية:
الحديث عن «أنتم» و«نحن»

في هذا الفصل، نتناول تجميع الذوات الفردية في تشكيلات كبيرة من الناس والأشياء، وذلك في ضوء الأسئلة التالية: كيف يحدث هذا التجميع؟ وتحت أي ظروف؟ وما الآثار المترتبة عليه؟ هذه مجرد أمثلة للأسئلة التي نتناولها هنا، وهي أسئلة تجذب اهتمامنا نحو الاستخدامات اليومية لكلمات وعبارات من قبيل: «جميعنا»، و«نطالب جميعنا»، و«يتفق جميعنا»، و«نحن شيء» و«هم شيء آخر». وترد هذه الكلمات والعبارات في مختلف المدونات والتغريدات والكتب ووسائل الإعلام والتواصل، ويستعملها رجال الأعمال وزعماء الدين، ويستحضرها السياسيون الذين يريدون الحصول على أصوات الناخبين باستدعاء «الآخر» بوصفه كائنًا غريبًا ينتقص من مكانة الحياة المستقرة والمتجانسة. فنحن نتفاعل في حياتنا اليومية ويمكننا التمييز بينا وبينهم، فمن تكون هذه «النحن»؟ وكيف تتشكل؟

الجماعات: القرب والبعد في الوفاق والنزاع

تشير كلمة «جماعة» إلى جَمْعٍ من الناس غير المُحددين أو غير المحصورين بوضوح، لكنهم يتفقون على معتقدات يرفضها أناس آخرون ويُضفون عليها سلطةً أو قيمة. ويمكن تعريف هذه الجماعة مكانيًّا من حيث القرب الفيزيائي، أو من

حيث الاهتمام المشترك، كما في حالة الجماعات عبر الإنترنت. وتكشف الجماعة عن شعور بالترابط الذي تتراوح فيه اللقاءات بين الحضور والغياب، لكنها تُظهر درجات من الثبات بمرور الوقت. وربما يرغب أفراد الجماعة في تمييز أنفسهم عن الجماعات الأخرى من أجل الحفاظ على هويتهم الاجتماعية، ولكن حتى ينجحوا في مسعاهم، فإنهم يحتاجون إلى فعل ذلك بطريقة تلقى اعتراف أناس آخرين مهمين من جماعة اجتماعية أكثر عمومية. وتسعى هذه الطرق المتوافرة ثقافيًّا إلى تحديد مكان في الجماعة أو تبريره أو تفسيره من خلال شعور الانتماء، بل وربما من خلال فكرة الوحدة التي تتجاوز الفرد. ومن دون هذا، ربما لا تكون هناك جماعة. فمن دعائم الجماعة فكرة الاتفاق، أو على الأقل الاعتراف بالانتماء وأفعاله أو طقوسه. وتعد العوامل الموحِّدة أقوى وأهم من أي شيء قد يقسمها، وتعد الاختلافات بين الأعضاء مسألة ثانوية إذا ما قورنت بالإيمان بالقواسم المشتركة.

وغالبًا ما تُوصف الأزمنة المعاصرة بأنها متفككة مثلما تفككت الروابط التقليدية للانتماء الاجتماعي. على سبيل المثال، نجد أن قوة التفاعلات البعيدة عبر وسائل التواصل الاجتماعي تقوض الألفة المباشرة بيننا. ومع ذلك، لا ينبغي التقليل من أهمية استمرار قوة الروابط الاجتماعية، فهي تريح الناس من الحاجة إلى شرح هويتهم وإقناع غيرهم بها، كما تساعد على تمكين وجهات النظر المشتركة وتشكيلها في حقائق جديرة بالتصديق والاحترام. وفي مواجهتنا لعالم متعدد الأصوات قد يبدو لنا غريبًا، ربما نجد أن سحبنا إلى فضاء أحادي الصوت يُثير رغبتنا في تخفيف القلق وتعزيز شعورنا بالهوية والانتماء، بل ربما نقول إن الانتماء لجماعة معينة يكون في أقوى حالاته وأكثرها أمانًا عندما نعتقد أننا لم نخترها عن قصد، وأننا لم نفعل شيئًا لجعلها موجودة، ولا يمكننا تغييرها بأفعالنا. وهكذا نشير ضمنًا إلى حالات الانتماء وبديهياته بعبارة مثل «نتفق جميعنا»، وهذه الحالات والبديهيات لا تُعرض بالتفصيل ولا تتعرض للتساؤل؛ وربما لا يتم تدوينها أبدًا في قانون رسمي ولا تحويلها إلى موضوعات للجهد الواعي بغرض تحديد الأمور وحفظ البقاء، بل إن قبضتها

تكون أقوى عندما تبقى صامتة بوصفها أوامر بديهية لا تتعرض للطعن. وربما تظهر الرابطة الموحِّدة على أكمل وجه بين من يعيشون حياتهم من المهد إلى اللحد في صُحبة واحدة ولا يغامرون أبدًا في أماكن أخرى، ولا يزورهم أعضاء جماعات أخرى ولا يتسللون إليهم. ومع توفر هذه الظروف، تتضاءل فرص التفكير في عاداتهم ووسائلهم وفرص شعورهم بأنها بحاجة إلى تبرير.

ونادرًا ما توجد مثل هذه المواقف، وهي لا تعني تناغمًا للوفاق ولا غيابًا للنزاع، بل إن الجماعة مُسلَّمة، وتعبيرٌ عن رغبة، ودعوةٌ للتعبئة وتوحيد الصفوف، وليست حقيقة واقعة. وقد أوجز هذه الفكرة الناقد والروائي الويلزي ريموند وليامز في عبارته الخالدة: «الشيء المميز للجماعة هو أنها كانت دائمًا موجودة». حتى وإن افترضنا أنها كانت موجودة، فإنها لم تعد موجودة وذهبت أيامها. ومع ذلك، فإن القوة الراسخة للوحدة «الطبيعية» غالبًا ما يتم استحضارها عندما يواجه الناس المهمة العملية المتمثلة في إرساء الوحدة أو إنقاذ نموذجها المثالي بالجهد الواعي، وهذا النموذج المثالي قد لا يكون أكثر من صرح متداعٍ للماضي في مواجهة مخاوف الحاضر، وغالبًا ما يفرض التقاء هذه القوى نفسه ويُشكل خطورة. وفي دراسة بندكت أندرسون عن القومية، يرى أن القوة التي تخلق الروابط ليست صلة معينة بين لغة مشتركة وأرض معينة، بل هي شعور بحتمية التنوع اللغوي، علاوة على التغيرات في الإنتاج الرأسمالي والتطورات التكنولوجية. وهذا الشعور هو الذي يؤدي إلى استدعاء أفكار الماضي التي تُوجه «الجماعات المتخيلة». وربما يُبذل قدر كبير من الجهد في حشد مثل هذه الصور المتخيلة، ولذا فإن التمثيلات والسرديات عبر وسائل التواصل الاجتماعي ليست غريبة عن مثل هذه المحاولات.

وتعد أية إحالة على حالة طبيعية في فكرة الجماعة عاملًا في إنجاح الدعوات إلى الوحدة، وأشد الإحالات قوة هي تلك الإحالات التي يُفترض أنها تتجاوز التفسير والتحكم البشري، والتي نجد فيها إشارات إلى أمور من قبيل «الدم المشترك»، و«الطابع الوراثي المشترك»، و«الصلة الأبدية مع الأرض».

وتعمل هذه الإحالات على ربط الناس بماض مشترك، بل وبإحساس بمصير لا يسيطرون عليه إلا بقدر ضئيل أو معدوم. كما أنها تخلق ممارسات إقصائية من خلال الحديث عن النقاء الذي لابد من حمايته من الملوثات الخارجية، وهكذا يتم التوسل بالأديان المشتركة ووحدة الأمم من خلال الإحالة على «الوقائع الموضوعية للدعوى» التي تضع عناصر الانتقاء والعشوائية التي ينطوي عليها اختيار وتفسير الأحداث والعمليات والخصائص في خلفية الاعتبارات اليومية. وهكذا تتضخم «النحن» حتى أن من يريدون استيعاب التفسيرات يُتهمون بخيانة «جوهرهم»، ويصبحون من المرتدين الذين ينخرطون في أعمال تنم عن عدم الولاء في إنكارهم الواقع.

وغالبًا ما تكون الإحالات على تلك الأمور المتجاوزة لاستيعابنا مصحوبة برغبة في مزيد من السيطرة على مصائرنا. فالحديث عن التشابه الجيني بغرض خلق الوحدة، على سبيل المثال، لا يريح المتحدث من عبء الاختيار في تفسيراته. لماذا؟ لأنه عندما يتعلق الأمر بفهم العلاقات بين الجينات والسلوك البشري، بغض النظر عن الاختلاف في الرأي، فإن أي ارتباط حتمي مفترض هو إشكالية كبرى. فنحن في عصر أصبحت فيه الهندسة الوراثية حقيقة واقعة، وتُنفَق مبالغ طائلة على الأبحاث من أجل تحقيق التقدم التكنولوجي، ويتواصل البحث عن حلول محددة وراثيًا من خلال الإيمان باليقين العلمي. ومع ذلك، كما توضح عالمة النفس والمُنظِّرة الاجتماعية النسوية لين سجال **Lynne Segal**، مازلنا نواجه الاختيار؛ فيمكننا أن ننظر للوراء حتى نستكشف «قيود تراثنا الجيني التي تحدد قدرنا»، أو يمكننا أن نتطلع إلى الأمام من خلال وضع ثقتنا في «الآلهة الجينية الجديدة» والحريات التي يُفترض توفيرها من خلال جعل طبائعنا «مرنة إلى ما لا نهاية».

وأمام هذه الإمكانية الأخيرة تتضح محدودية الإحالة على القوة الموحِّدة لدى الحتمية الجينية. وهناك طريق آخر مفتوح، إذْ يمكن خلق جماعة المعتقد أو الإيمان بتحويل الناس (وتبشيرهم) بأفكار جديدة. والهدف هنا هو خلق جماعة

من المؤمنين بين أناس متوحدين في ارتباطهم بقضية يكشف عنها مؤسس قديس أو زعيم روحي أو سياسي يتمتع بالفطنة وبعد النظر. وفي مثل هذه الممارسة، نجد أن اللغة المستخدمة ليست لغة التقاليد المقدسة أو القدر التاريخي، بل لغة التبشير التي تأتي مع الولادة من جديد، والأهم هو التبشير بالعيش وفقًا للحقيقة المطلقة. فلا يجري التوسل بالمواقف التي ليس للناس خيار فيها، بل بالفعل النبيل المتمثل في اعتناق الدين الحقيقي عبر رفض الشك. وترمز أعمال الانضمام العلنية إلى أعمال التحرر وإلى بداية حياة جديدة. فهي ليست أعمال القدر، بل حرية الإرادة بوصفها أول تجلٍ حقيقي لحرية جديدة تم اكتشافها. لكن الأمور التي يتم إخفاؤها في هذه الأثناء هي الضغوط التي ستُمارَس على المتحولين ليبقوا طائعين للدين الذي اعتنقوه حديثًا، ومن ثم التنازل عن حريتهم لما قد تتطلبه القضية، ولذا فإن متطلبات الدين ربما لا تقل تشددًا عن متطلبات المتذرعين بالتقاليد التاريخية أو الميول الوراثية لشرعنة ممارساتهم. وهكذا يدرس السوسيولوجيون ما يسمى «الحركات الدينية الجديدة» آخذين هذه القضايا بعين الاعتبار. وتمتزج عمليات «غسيل الدماغ» بمسارات الفعل القائمة على الاختيار الحر وبمدفوعات لمن يقدمون الأساليب اللازمة لمواجهة مثل هذه العمليات.

لا يمكن لجماعات الإيمان أن تحصر نفسها في التبشير بعقيدة جديدة ترمي إلى توحيد المؤمنين الجدد. فلن يكون الإيمان آمنًا ما لم يكن مدعومًا بالطقوس أو بسلسلة من الفعاليات والتجمعات المنتظمة (الأعياد والاجتماعات والصلوات والمنتديات)، حيث يُدعى المؤمنون إلى المشاركة من أجل إعادة تأكيد انتماءهم المشترك وتعزيز الإيمان. ومع ذلك، ستكون هناك تفاوتات في صرامة وحجم المتطلبات المفروضة على الأعضاء. فربما لا تطلب الأحزاب السياسية أكثر من وحدة الفكر اللازمة لتأمين الدعم الانتخابي الدوري في أوقات معينة (باستثناء الأحزاب التي تعامل أعضاءها بوصفهم محاربين، ومن ثمّ تطالبهم بالولاء والطاعة)، وربما يُنسى جيش المتطوعين حتى إشعار آخر. بعبارة أخرى، لا يظهر الانشغال بأنماط الحياة الخاصة للأعضاء من خلال نية التحكم في مجمل وجودهم اليومي.

عادةً ما تكون الطائفة الدينية أكثر تشددًا في التوقعات المتعلقة بسلوك أعضائها. ومن غير المحتمل أن ترضى فقط بمشاركة الأعضاء في الطقوس الدورية مع دخول أنماط حياة أعضائها بكاملها في مجال الاهتمام بإعادة إنتاج وجودها. فالطوائف بطبيعتها أقليات تتعرض للضغوط من المعتقدات الخارجية التي تمثل إشكالية في الحفاظ على بقائها. ولذا فهي تتطلب الإخلاص الذي ربما يراه الآخرون تدخلات غير مبررة في الخصوصية، وتصبح الحياة بكاملها سيرورة من الجهر بالإيمان، وتصبح الأفعال والأقوال الملائمة تجليات للولاء، وتحاول الجماعات الطائفية الدفاع عن التزام أعضائها ضد التشكيك أو العداء الصريح الذي تُبديه البيئة المحيطة، وقد تكون قادرة على تعبئة موارد كبيرة لتحقيق هذه الغاية. وفي حالات متطرفة، تظهر محاولات لعزل الجماعة تمامًا عن التدفق «العادي» للحياة الاجتماعية، ويصاحبها لوم المجتمع «العادي» على آثامه وإغراءاته وإخفاقاته التي يتعذر إصلاحها.

أمّا نوعية الملوثات الخارجية الكثيرة المحتملة التي يتم استحضارها للحفاظ على الحدود الداخلية فتعتمد على شكل الحياة الذي ترغب الجماعة في تعزيزه. فربما تدعو الجماعة أعضاءها إلى الفرار من خبائث الحياة الدنيوية إلى حياة الزهد والانعزال، أو ربما يُطلب منهم الانسحاب من «سباق الفئران» والدخول في علاقات تقوم فقط على المودة والصراحة والثقة المتبادلة. وربما يُطلب من الأعضاء أن ينصرفوا عن إغراءات النزعة الاستهلاكية، أو أن يرتضوا حياة التواضع والتقشف، أو أن يختلطوا فقط مع أعضاء جماعتهم فقط ولا يعملوا مع غيرهم. كما أن بعض الجماعات التي غالبًا ما توصف بأنها كوميونات تواجه أعضاءها بمهمة الانتماء من دون التزامات تعاقدية مفروضة قانونًا. ومع ذلك، يمكن التذرع باالالتزامات إذا كانت العداوات أو عدم توافق الآراء يهدد وجودها. ولذا نجد تباينًا في المدى الذي يُنظر به إلى السلوك على أنه يُشكل تهديدًا، ومن ثمّ تختلف الجماعات في درجات الامتثال المطلوبة من الأعضاء. ومع ذلك، عادةً ما تكون الالتزامات عمومية وغير واضحة وممتنعة عن التحديد المسبق، ولا تتضح الحدود إلا عندما تتضح لحظات الالتزام المهمة من جانب

الغرباء. وحتى لو أعلن دعاة الوحدة عن الحياد في الجوانب غير الروحية لحياة الأعضاء، فإنهم يتمسكون بأولوية المعتقدات التي يدعون إليها، ومن المحتمل أن يؤدي مثل هذا التمسك إلى التدخل في الأمور «المحايدة» إذا تعارضت لاحقًا مع العقيدة المشتركة الأساسية.

تشكيل «النحن» وتنظيمها

تُوجه علاقات البعد والقرب قدرتنا على التفكير الانعكاسي، أي: التفكير في العلاقات التي ندخل فيها، بل وفي الطرق التي تشكلنا نحن والآخرين من خلال طريقة وجودنا في العالم وطريقة النظر إلينا. ويؤثر استخدامنا للأجهزة المحمولة والأجهزة الأخرى في تعاملاتنا وتفضيلاتنا. وفي كتاب **أسلحة الدمار الحسابي**، لاحظت كاثي أونيل أن ثلثي الأمريكيين البالغين يمتلكون صفحة على فيسبوك ويقضون 39 دقيقة على الموقع كل يوم - وهذا الوقت أقل بأربع دقائق فقط من متوسط الوقت اليومي الذي يقضونه في تعاملاتهم المباشرة وجهًا لوجه. كما كشفت عن تحول فيسبوك إلى مختبر بشري ضخم يمكن فيه استخدام تحديثات مختلفة للتأثير في أفعال الأشخاص، ثم تختلط المعرفة الناتجة عن التعارف المباشر بالآخرين مع معرفة الآخرين من خلال الأوصاف الناتجة عن مصادر البيانات والتي يتم توفيرها لأغراض محددة، وتظهر نسخة رقمية عن هويتنا من خلال التحكم في المعلومات. وتنظم مثل هذه التمثيلات السلوك الفردي في موارد جمعية، مما يؤدي إلى أن تصبح قضايا الخصوصية ذات أهمية قصوى عندما يتلاشى الفرق بين العالمين العام والخاص، وهذا يؤثر بدوره في طرق تفاعلنا والمعرفة التي يمتلكها الواحد منا عن الآخر وعن العالم من حولنا، وما أكثر الأموال التي تدرها عمليات شراء المعلومات وبيعها لأغراض الدعاية! و«النحن» الناتجة هي مجموعة من المستهلكين الذين يتبادلون السلع والخدمات في السوق.

فعند تنظيم جماعة تشير إلى نفسها بكلمة «نحن»، تصبح الحدود غير

واضحة، ويتشكك المرء في التمييزات البسيطة بين الفرد والجماعة. وفي حالة الطوائف، رأينا أنها تتطلب انضباطًا من أعضائها، وهذا الانضباط يمحو الفرد، ويعزز حدود الجماعة وانفصالها عن «الآخرين»، وهذه العملية تمثل انتهاكًا غير مقبول للحرية والخصوصية من منظور من هم خارج الجماعة. لكننا نجد أنفسنا في جماعات تجمع الناس معًا بهدف القيام بمهام محددة، ويعد غرض هذه الجماعات محدودًا من وجهة نظر الأفراد، ومن ثمّ محدودية تدخلها في أوقاتهم وطرق وجودهم في العالم. فهي جماعات واضحة في توجهاتها وفي غرضها العام الرامي إلى تحقيق أداء محدد يقوم على الانضباط والالتزام. وبهذا المعنى، يمكننا الحديث عن المؤسسات التي تتمثل سمتها المميزة في تقييد ذاتي متعمد ومعلن صراحةً فيما يتعلق بالتحكم في الحياة اليومية لأعضائها.

يمكن أن يكون للمؤسسات لوائح مكتوبة توضح بالتفصيل القواعد التي يجب على الأعضاء الالتزام بها، وتساعد هذه القواعد أعضاء المؤسسة على توضيح توقعات أفعالهم، وتوجيه أنفسهم إلى السلوك المناسب، بل والتعامل مع مواقف الشك والغموض. وربما تختلف القواعد وفقًا لقطاعات مختلفة من المؤسسة، وربما يكون هناك تسامح مع الإخلال بها إذا كان شخص معين موظفًا جديدًا يحتاج إلى وقت لفهم الأمور وتوجيه نفسه. فليس من سلطة هذه القواعد أن تغطي جميع جوانب حياة الأعضاء، وإلى هذا الحد يبقى الأعضاء أحرارًا من قبضة المؤسسة. وإذا افترضنا أن وجود التقييد الذاتي أو غيابه، بدلًا من إجماع المعتقدات، هو الفرق الرئيس بين الجماعات والمؤسسات، فبعض الجماعات التي ناقشناها أعلاه تعد من المؤسسات، على عكس ادعاءاتها الخاصة.

إن اتباع الأفراد للقاعدة الواحدة هو تشكيل «النحن» وتنظيمها؛ لأن كل شخص يتصرف وفقًا لما هو موصوف عمومًا. وربما تعمل القواعد في الخلفية حتى أن السلوك يسترشد بها من دون أن يكون الفرد بالضرورة واعيًا بها، ومن ثمّ فإن المؤسسة لديها حياة تتجاوز حياة أعضائها وربما تعيد إنتاج نفسها بمرور

الوقت. وقد يكون لدى الأفراد وعي ويوجهون الأفعال، بل ويقدمون مبررًا لحدوثها إذا اقتضى الأمر. وفي الحالات التي نجد فيها تدخلًا متحيزًا في نشاط المؤسسة، يمكننا الحديث عن «أداء دور مختلف»، وهي عبارة مأخوذة من لغة المسرح. واقع الأمر أن أعمال إرفنغ غوفمان تُوصف بأنها «دراماتورجية»؛ لأنها أعطت أهمية خاصة للأداء في التفاعلات الاجتماعية في الحياة اليومية، وتحتوي المسرحية على حبكة تم تحديدها مسبقًا، كما أنها مكتوبة في سردية تحدد أدوارًا وسطورًا لكل ممثل في فريق التمثيل، ومن ثمّ تتيح نموذجًا يمكن للمؤسسة أن تدير حياتها من خلاله. ويمكننا أن نرى المسرح نموذجًا أوليًّا من ناحية أخرى؛ فلا يقوم ممثلو المسرح بالضرورة «باستنفاد» كامل وجودهم في الأدوار التي تم تحديدها لهم؛ لأنهم «يدخلون» الشخصية المحددة فقط طوال مدة الأداء ويقدرون على تركها بعد انتهاء المسرحية.

تُظهر المؤسسات تخصصات مختلفة وفقًا للمهام التي تؤديها، كما يختلف التدريب والمعرفة والمهارات وحالة موظفيها. ويتم توظيف الأفراد وفقًا للسمات التي يمتلكوها في ضوء أهداف المؤسسة. ونجد تقسيمات متخصصة للعمل؛ فلا يقتصر الأمر على فصل أدوار عضو معين، بل يشمل أيضًا ربطها بالأدوار الأخرى التي يتم أداؤها في المؤسسة نفسها. وتصبح مسائل التنسيق والاتصال ذات أهمية قصوى. ومع ذلك، فإن هذه المهارات والسمات تختلف عن تلك التي تتطلبها الأدوار التي نؤديها في سياقات أخرى، على سبيل المثال، كآباء وأصدقاء ومقدمي رعاية، أو أعضاء متطوعين في جمعية خيرية، أو أعضاء فرع محلي لحزب سياسي، أو أعضاء لجنة مخصصة تم تشكيلها للاعتراض على تطورات نرى أنها ذات آثار سلبية على المناطق المحلية. وفي أثناء قيامنا بهذه الأدوار، ربما لا يهتم الآخرون بالأعمال التي نقوم بها في سياقات أخرى، بل إن ما يعرفه الواحد منا عن الآخر نحصل عليه من خلال ملاحظة هذه «العروض الأدائية» والتفاعل فيها. ولذا، لا يأتي الفهم من رؤية الناس منعزلين، بل من الأدوار التي يشغلونها والأداء الذي يقومون به. فالمهن لا تتميز بالأدوار التي يؤديها الناس فحسب، بل بالمعرفة والمهارات التي يمتلكونها، وربما تتحكم

هيئة مهنية في رسم الحدود من خلال فترات التدريب والتعليم المرتبطة بها والمعترف بأنها مشروعة لتمكين الانضمام إليها.

فعلى العكس من الجماعة المغلقة، والتي نعتقد أنها مجموعة ينتمي إليها أعضاؤها (أو يجب أن ينتموا) «بالجسد والروح»، يبدو أن المؤسسة تستوعب جزءًا فقط من الأشخاص المشاركين، ومن المتوقع أن يقبل هؤلاء الأشخاص أدوارهم من أجل تسخير أنفسهم لأدائها في أثناء العمل في المؤسسة وفي سبيلها. ومع ذلك، هناك توقع لاتخاذ مسافة، لكيلا يتمكنوا من مراجعة أدائهم بغرض تحسينه، ولكيلا يخلطوا بين الحقوق والواجبات المرتبطة بدور معين بالحقوق والواجبات التي تنتمي إلى نشاط أو مكان آخر. ولذا تحتاج الأدوار المؤسسية إلى استقرار نسبي حتى يتمكن الناس من تحديد التوقعات المطلوبة منهم؛ وقد يأتي شاغلو الوظائف ويذهبون، لكن تبقى الأدوار نفسها كما هي. وينضم الناس إلى المؤسسة ويغادرونها، ويتم تعيينهم وطردهم، ويتم قبولهم واستبعادهم، لكن تبقى المؤسسة وتواصل مسيرتها. فالناس قابلون للتبديل، وليس المهم أنهم أشخاص كاملون بالجسد والروح، بل المهم هو المهارات الخاصة والأداء الفعال.

المسألة المهمة للمؤسسات هي القدرة على الحساب والتنبؤ في السعي إلى تحقيق الأهداف الرسمية. وقد رأى عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر Max Weber أن انتشار المؤسسات في المجتمع المعاصر علامة دالة على العقلنة المستمرة للحياة اليومية. فالفعل العقلاني موجه نحو غايات محددة بوضوح، وهو بذلك يختلف عن الفعل التقليدي الصادر عن العادة والعرف، وكذلك عن الفعل الوجداني الصادر عن العاطفة اللحظية من دون مراعاة العواقب، ويُطلب من العاملين تركيز أفكارهم وجهودهم على اختيار الوسائل المناسبة والفعالة لتحقيق تلك الغايات. ويرى ڤيبر أن خصائص المؤسسة، أو بشكل أكثر تحديدًا ما أسماه «البيروقراطية»، تمثل التكيف الأعظم مع متطلبات العمل العقلاني، فهي أكثر الوسائل فعالية في تحقيق الغايات، وقد حدد ڤيبر المبادئ الواجب

مراعاتها في أفعال الأعضاء وفي العلاقات بينهم حتى يمكن أن تكون المؤسسة أداةً للعقلانية.

فمن المهم أن يتصرف جميع العاملين داخل المؤسسة بمقتضى «صفتهم الرسمية» ووفقًا للقواعد الحاكمة للأدوار التي يؤدونها. وهنا تتوارى جوانب أخرى من هوياتهم الاجتماعية، مثل الروابط العائلية، والمصالح الخاصة، ومشاعر التعاطف والجفاء، ولا ينبغي السماح لهذه الأمور بأن تتدخل في أفعالهم، وطريقة إنجاز أفعالهم، والطريقة التي يحكم بها الآخرون على أفعالهم. ولذا يجب على المؤسسة العقلانية تقسيم المهام إلى أنشطة منفصلة، بحيث يصبح كل مشارك في فعل مشترك خبيرًا في القيام بوظيفته. كما يجب أن يكون كل شخص مسؤولًا عن عنصر من عناصر المهمة الكلية، بحيث لا يبقى جزء من الكل مهملًا. وهذا يعني الوضوح في هيكل السلطة، بحيث يعرف الجميع من المسؤول ويتحقق توجيه الكفاءات نحو الأهداف المشتركة، وهذا يعني أن الغموض ينتقص من قيمة السعي العقلاني إلى تحقيق الغايات، ولذا يجب اجتنابه.

وقد أشار ماكس ڤيبر إلى خصائص أخرى للبيروقراطية. ففي الأداء الفعلي للأدوار، يجب أن يسترشد المسؤولون بقواعد مجردة حتى لا يكون هناك اعتبار للخصائص الشخصية. وينبغي تعيين المسؤولين في مناصبهم وترقيتهم أو تجريدهم من مناصبهم وفقًا لمعيار الجدارة فقط بحيث تتلاءم مهاراتهم وصفاتهم مع المهام التي يتطلبها المنصب. ويجب ألا تدخل في العملية اعتبارات خارجة عن هذا الحكم، مثل الأصل والنسب، أو المعتقدات السياسية أو الدينية، أو العرق، أو التوجه الجنسي. وبذلك يكون شاغل الوظيفة الفردية قادرًا على توجيه أفعاله وفقًا لأدوار وتوقعات واضحة ومطابقة لقدراته ومهاراته مع المهام المنوط بها هذا المنصب. ومن ناحية أخرى، تلتزم المؤسسة باتباع مجموعة من القواعد العقلانية في اختيار هؤلاء الأشخاص، كما تلتزم بالسوابق القانونية التي اتُخذت في تلك المواقف، حتى وإن غادروا أو انتقلوا إلى مهام أخرى داخل المؤسسة.

ويتألف تاريخ المؤسسة من ممارسات يتم تسجيلها في ملفات بشكل مستقل عن الذكريات الشخصية للمسؤولين الأفراد أو ولاءاتهم.

ومن أجل ضمان التنسيق العقلاني للنشاط المؤسسي، يجب ترتيب الأدوار في تسلسل هرمي يتوافق مع التقسيم الداخلي للعمل الموجه نحو السعي إلى تحقيق الهدف العام للمؤسسة. ومع كل انتقال إلى أسفل، تصبح المهام أكثر تخصصًا وتركيزًا، ومع كل انتقال إلى أعلى، تتسع الرؤية ويتضح الهدف العام. ومن أجل تحقيق هذا الوضع، يجب أن يكون تدفق المعلومات من الدرجات الأدنى إلى المستويات الأعلى، ويجب أن تتدفق الأوامر من الأعلى إلى الأسفل لتصبح في أثناء ذلك أكثر تحديدًا ووضوحًا. ولابد أن يقابل التحكم من الأعلى انضباطٌ من الأسفل؛ ولذا فإن السلطة هي أيضًا سلطة هرمية، بوصفها القدرة على التأثير في السلوك في المؤسسة بأسرها. ولذا فهناك فرق واضح ومتوقع بين التخطيط الاستراتيجي والمسائل الإجرائية.

وبالعودة إلى موضوعنا عن وحدة الجماعات، فإن العامل الرئيس هنا هو الافتراض بأن قرارات الجميع وخياراتهم السلوكية يجب أن تخضع للأهداف العامة للمؤسسة. ويجب أن تحيط المؤسسة نفسها ككل بجدران سميكة وغير قابلة للاختراق، مع ترك بوابتين فقط مفتوحتين، وهما: «المُدخلات،» والتي من خلالها يتم تغذية الأهداف والمهام اللاحقة التي يتعين على المؤسسة القيام بها في السعي لتحقيق تلك الأهداف؛ و «المُخرجات،» والتي توفر نتائج تلك المعالجة التنظيمية. وبين تغذية المهام وإنتاج النتائج في صورة السلع أو الخدمات، يجب منع جميع التأثيرات الخارجية من التدخل في التطبيق الصارم للقواعد التنظيمية واختيار أكثر الوسائل فعالية وكفاءة وترشيدًا في السعي إلى تحقيق الغاية المعلنة.

إن ماكس ڤيبر، في استخلاصه لخصائص المؤسسات العقلانية، لم يكن يوحي بأن جميع المؤسسات تسير على هذا المنوال في الممارسة العملية، بل كان يتحدث عن «نموذج مثالي» تخضع فيه جوانب متزايدة من حياتنا لقواعد

وإجراءات تهدف إلى تحقيق قابلية الحساب وإمكانية التنبؤ عبر الالتزام بالروتنة routinization، وهذه هي العملية التي وصفها عالم الاجتماع الأمريكي جورج ريتزر George Ritzer بأنها «مكدلة» المجتمع McDonaldization. وفي كتابات ڤيبر، نجد أن الأفعال التي توجهها القيم المطلقة تمثل جزءًا أصغر من حياتنا على امتداد التاريخ؛ وهذا ما دفع ڤيبر إلى الكتابة عن «انفكاك السحر عن العالم» مع مسيرة الحداثة إلى الأمام وحساباتها التي تطول عناصر متزايدة على الدوام من حياتنا الخاصة.

ورغم وجود مؤسسات تقترب من النموذج المثالي الڤيبري، ومع ما يترتب على ذلك من تأثيرات في الموظفين والعملاء، فإن هذا النموذج المثالي يبقى غير متحقق إلى حد كبير. فهل يمكن أن يتحقق في أي وقت؟ إن تصورنا للشخص المختزل في توجهاته إلى دور واحد فقط، أو إلى مهمة واحدة لا تتأثر بعوامل أخرى، إنما هو تصور افتراضي لا يمكن أن يطابقه أي واقع. ومع ذلك، لا يعني هذا أن إضفاء الطابع المثالي على الكفاءة والفعالية والترشيد في السعي إلى تحقيق الأهداف لا يوجه الإدارة الإستراتيجية للمؤسسات لأنها تسعى إلى التحكم في الأهداف الإجرائية اليومية لموظفيها. وربما نصف ممارسة الإدارة بأنها محاولة مستمرة للتوفيق بين الجوانب الرسمية وغير الرسمية للحياة المؤسسية في السعي إلى تحقيق ضرورات تنظيمية. لذلك، تتحرك الممارسات الإدارية وفقًا للاتجاهات الساعية إلى إيجاد حلول لهذه القضية العامة؛ بمساعدة جيوش من المستشارين التنظيميين و«خبراء الإدارة». وهنا نرى الابتكار المستمر للأفكار بغرض توجيه أفعال الأعضاء الفرديين نحو غايات جمعية، ومنها على سبيل المثال: «إدارة الجودة الشاملة»، و«إعادة هندسة عمليات الأعمال»، و«إدارة الموارد البشرية،» و«الإدارة بالأهداف،» والاهتمام بتحقيق «الثقافة الصحيحة» في المؤسسة.

وفيما يتعلق بالجوانب غير الرسمية للمؤسسات، على العكس من القواعد والإجراءات التي تحدد البعد الرسمي، فإن أعضاء المؤسسات يهتمون بسلامة

أنفسهم وسلامة الآخرين المهمين لهم، وقد تتأثر هذه السلامة سلبًا بالمخاطر التي تنطوي عليها أشكال معينة من صنع القرار. وربما يظهر ميلٌ إلى اجتناب اتخاذ قرارات بشأن المسائل المشبوهة أو المثيرة للجدل. ونسمع الآن عن «كرة النار»، وهي عبارة شائعة للتهرب من المسؤولية عن طريق إحالة ملف عاجل أو مسألة بحاجة لقرار إلى مكتب شخص آخر. فمن أجل التخلص من العبء، تصبح المسألة وعبئها مشكلة شخص آخر. وقد يجد عضو في المؤسسة أن الأمر الذي يتلقاه من رؤسائه لا يتوافق وقناعاته الأخلاقية، فيواجه الاختيار بين الطاعة المؤسسية والإخلاص للمبادئ الأخلاقية. وربما يعتقد أعضاء آخرون أن مطلب السرية الذي يؤكده رؤساؤهم ربما يعرض للخطر السلامة العامة أو قضية أخرى يعتقدون أنها صحيحة بالقدر نفسه أو حتى أكثر أهمية من الكفاءة التنظيمية. وفي مثل هذه الحالات نسمع عن «كشف المخالفات»، وهنا يظهر شخص أو مجموعة من داخل المؤسسة ليدفعوا بالأمور إلى الساحة العامة على أمل بأن كشف المخالفات ربما يوقف «ممارسات مؤسسية مشبوهة».

ربما تكمن أسباب مقاومة الأوامر الإدارية أيضًا في اختلال توازن القوى الناجم عن الهياكل الهرمية. ويرى ميشيل فوكو أن السلطة دائمًا ما يتم فرضها على الأشخاص الأحرار، وأن المقاومة محتومة. ولذا فإن المقاصد الإدارية في تنفيذ السياسات التنظيمية لن تتوافق على الدوام مع آثارها الفعلية في الممارسات. وربما نلاحظ أن أعضاء المؤسسة يجلبون إلى عملهم التحيزات والتحاملات التي يحملونها في حياتهم اليومية. وربما يجد الرجل، على سبيل المثال، صعوبة في قبول الأوامر الصادرة عن امرأة، وعلى الرغم من الإنكار الواسع لوجود حواجز اجتماعية تمنع المرأة من الترقي في الوظائف الإدارية العليا، يبقى تمثيل المرأة ناقصًا وغير متناسب في المناصب الإدارية، وعادةً ما تحصل المرأة على أجر أقل مقابل القيام بأعمال مماثلة. ومن هذا المنظور، عادةً ما تتأثر فكرة «الجدارة» المؤسسية بالتحيزات والتحاملات الموجودة في المجتمعات بوجه عام.

من هذه الملاحظة الأخيرة يمكننا أن نتشكك في ثبات الحدود بين المؤسسة وبيئتها، ونكتشف أنها حدود مرنة، وأن تشكيلها لا يتوقف فقط على استراتيجيات من يشغلون مواقع السلطة، بل يرتبط أيضًا بالضغوط والتأثيرات القادمة من أماكن غير متصلة بمهامها ومجردة من السلطة في صنع القرار المؤسسي. فربما يكون هناك، على سبيل المثال، قلق متوقع بشأن الصورة العامة للمؤسسة، وهذا القلق يضع قيودًا على اتخاذ إجراءات يتم حسابها من الناحية الفنية وحدها، أو إجراءات تؤدي إلى السرية المفرطة، مما يضع قيودًا على تدفق الاتصالات. ويمكن أن تتعلق هذه القيود بأمور ربما تثير قلق الجمهور وغضبه، أو بإجراءات تهدف إلى منع اكتساب المنافسين التطورات التكنولوجية الجديدة التي لم يتم تسجيل براءة اختراعها واستغلالها تجاريًّا.

وهذه ليست سوى أمثلة للقيود العملية للنموذج. ومع ذلك، دعونا نفترض أن الشروط اللازمة لتنفيذه تم استيفاؤها، وساعتها سيتضح اختزال الأشخاص المشاركين في التقسيم التنظيمي للمهام إلى الأدوار الموكلة إليهم، وعزل المؤسسة ككل عن جميع الاهتمامات والتأثيرات غير ذات الصلة بهدفها المعلن. فبغض النظر عن مدى صعوبة استيفاء هذه الشروط، هل ستضمن هذه الشروط عقلانية النشاط المؤسسي إذا تم تطبيقها؟ وهل المؤسسة التي تتوافق تمامًا مع النموذج المثالي تتصرف بعقلانية كما يوحي ڤيبر؟ وهناك حجج قوية مفادها أن هذا لن يحدث لأن هذه الوصفة المثالية ستضع عوائق كثيرة أمام تحقيق هذا الشكل من العقلانية.

بدايةً، هناك وزن متساو في النموذج لسلطة المنصب وسلطة المهارة الفنية ذات الصلة. فهل ستتوافق هاتان السلطتان ذواتا الأسس المختلفة وتبقيان في تناغم؟ من المرجح أن يميل الاثنان إلى الصدام، أو إلى التعارض على الأقل. فيمكن، على سبيل المثال، وضع شخص مدرب مثل الطبيب في منصب إداري، مع توقعٍ أن تكون التكاليف المالية هي الأهم في اتخاذ القرار الإداري. فماذا لو وجد الطبيب نفسه أمام مريض حالته حرجة وكانت هناك أدوية متوفرة بتكلفة

معينة تعالج هذه الحالة؟ هنا ينشأ تعارض واضح بين واجبه الأخلاقي كطبيب ومسؤوليته عن شؤون الميزانية. وينشأ تعارض آخر في النموذج فيما يتعلق بالتقسيم الدقيق للعمل الذي يتم حسابه وفقًا للمهام. وهناك زعم بأن هذا عامل يعزز الكفاءة، ولكنه في الواقع يميل إلى إنتاج «عجز مكتسب بالتدريب» trained incapacity. فبعد اكتساب الخبرة في الأداء السريع والفعال للمهام المحددة بشكل ضيق، ربما يعجز الأعضاء بالتدريج عن إدراك التداعيات الأوسع لوظائفهم. لذلك، فإنهم يعجزون عن ملاحظة النتائج السلبية لأنشطتهم بعدما أصبحت إجراءات آلية فيما يتعلق بأدائهم العام، والأعضاء العاملين معهم، والأهداف التنظيمية بوجه عام (وهذا انتقاد متكرر يوجهه المديرون الاستراتيجيون لأداء نظرائهم التنفيذيين الذين يتهمونهم بدورهم بالعجز عن فهم الجوانب الفنية للعمل).

ولمّا كانت مهارات الأعضاء محدودة، فمن الممكن أن يكونوا غير مهيئين لتكييف أعمالهم الروتينية مع الظروف المتغيرة والاستجابة للمواقف غير المألوفة بالسرعة والمرونة اللازمتين. بعبارة أخرى، تقع المؤسسة ككل فريسة للسعي وراء العقلانية الكاملة. فتصبح متصلبة وغير مرنة، وتعجز أساليب عملها عن التكيف بسرعة كافية مع الظروف المتغيرة. وعاجلًا أم آجلًا، ربما تتحول المؤسسة إلى مصنع لقرارات غير عقلانية. ومن وجهة نظر داخلية، يخضع النموذج المثالي أيضًا لإزاحة الهدف. فمن أجل ضمان فعالية المؤسسات، يجب على جميع المؤسسات إعادة إنتاج قدرتها على العمل. فيجب أن تكون المؤسسة مستعدة دومًا لصنع القرارات واتخاذ الإجراءات، وتتطلب عملية إعادة الإنتاج آلية فعالة للاستدامة الذاتية المحصنة ضد التدخل الخارجي. والمشكلة هنا هي أن الهدف نفسه ربما يقع بين هذه التدخلات الخارجية. فلا يوجد شيء في النموذج يمنع هذه الآلية من تجاوز المهمة التي دُعيت المؤسسة لإنجازها في المقام الأول، بل إن كل شيء يشير إلى احتمال أن الاهتمام بحفظ البقاء الذاتي يؤدي إلى التوسع اللامتناهي في الأنشطة المؤسسية ونطاق سلطتها. وربما نجد

أن المهمة التي كانت في الأصل سبب تأسيس المؤسسة قد تم إنزالها إلى مرتبة ثانوية بمقتضى المصلحة الشاملة للمؤسسة في السعي لتحقيق الاستدامة الذاتية والتوسع الذاتي. ويصبح بقاء المؤسسة هدفًا في حد ذاته وغاية جديدة تقيس بها المؤسسة عقلانية أدائها.

هناك اتجاه آخر يمكننا أن نستشفه مما سبق. فلقد تحدثنا عن المطالب الجزئية للمؤسسات من حيث اهتمامها بالدور والأداء. وهذا التوجه يفترض مسبقًا أن الهوية الاجتماعية والهوية الذاتية منفصلتان عن الوجود المؤسسي في بعض الجوانب. وفي المواقف التي تميل إلى الاعتناق التام، تُظهر المؤسسة خصائص الجماعات التي وصفناها بأنها تعود إلى أصل ديني وتطالب أعضاءها بالولاء في جميع جوانب حياتهم. وبما أن المؤسسات تستجيب لطبيعة التغيير السريع والمتزايد، فإن التراخي وعدم الاستعداد للتغيير يشيران إلى غياب الميزة التنافسية. ولذا من الأهمية القصوى أن يتحلى الموظفون بالمرونة والحركية والقدرة الابتكارية. ولذا أصبحت المؤسسات أكثر اهتمامًا بالشخص ككل: مزاجه وصفاته وميوله ومهاراته ومعرفته ودافعيته. وينصب اهتمامها الآن على سلسلة من الممارسات شبه العلمية واهتمامات بمجالات كانت لا تحظى حتى الآن إلا باهتمام ضئيل من جانب المؤسسات. وهنا تلعب التكنولوجيا دورها لأن أنظمة إدخال البطاقات الذكية وسجلات الكمبيوتر تتيح مراقبة الأنشطة، كما أن الهواتف المحمولة توفر اتصالًا دائمًا بغض النظر عن الحياة الخاصة للأفراد الذين ربما يستبطنون بدورهم هذه التوقعات بوصفها «مسائل عادية.» ومع انتشار هذه الممارسات، يزداد عدم وضوح الحدود بين العناصر العامة والخاصة في حياتنا، وتتوقع المؤسسات المزيد من وقت أعضائها، وربما توفر لهم التسوق وشراء الهدايا لعائلاتهم - إذا شغل أحدهم درجة عليا في التراتبية الهرمية.

لقد اتضح لنا أن هناك مراجعة لفكرة النموذج المثالي ومفهوم العقلانية بوصفها استبعادًا للجوانب العاطفية في حياتنا. وربما ينصب اهتمام المؤسسة الآن على فتح أبواب الذكاء العاطفي، والاختبار السيكومتري للمرشحين،

والاعتبارات المتعلقة بجماليات تصميم المكاتب. وينصب مزيد من الاهتمام على الجوانب الخاصة لحياة الموظفين، وذلك حسب القطاعات وطبيعة الدور داخل المؤسسة. وهذا جزء من «الروح الجديدة للرأسمالية» كما يسميها لوك بولتانسكي Luc Boltanski وإيف تشابلو Eve Chiapello، وتجذب هذه الروح عالم المعنى والخيال من أجل تعزيز النمو والفرص. وتتبدى هذه الروح في إدارة المعرفة، وتسويق العلامة التجارية، والثقافة التنظيمية للشركة، والذات الريادية، ووسائل التواصل الاجتماعي، وممارسة الموارد البشرية وإدارة المعرفة. وربما تمتد هذه الروح إلى المراقبة الروتينية لأعضاء المؤسسة بحيث تندمج العاطفة والعقلانية في السعي إلى تحقيق غايات مؤسسية.

وفي دراسات حول مجتمع المراقبة، يشير ديفيد ليون David Lyon إلى استخدام المؤسسات برامج الكمبيوتر لمراقبة رسائل البريد الإلكتروني وإخطار المؤسسة بانتهاكات الموظف لسياساتها؛ واستخدام الشارات النشطة التي يرتديها الموظفون لإخطار جهاز كمبيوتر مركزي بأماكن تواجدهم داخل المؤسسة؛ واستخدام اختبار المخدرات الروتيني واستخدام المحققين للبحث في جميع جوانب هوية الشخص للتأكد من أنه يتمتع بشخصية جيدة. وفي أثناء هذه العملية، تتغير الطريقة التي يتم بها تشكيل الهويات، بينما نجد مقاومة للمراقبة الروتينية للمكان والزمان والتطفلات في المناطق التي لا تعد ذات صلة بأنشطة العمل. وقد أسفر هذا الوضع عن ازدياد الوسائل المتاحة لحماية خصوصية الأشخاص وتغييب الهوية في أثناء وجودهم الرقمي.

تكشف مقاومة المطالب المفروضة عن افتقار كلا النموذجين من التجمع البشري إلى الكفاية. فلا تصف صورة الجماعة ولا نموذج المؤسسة بشكل كافٍ ممارسة التفاعل البشري. ويرسم النموذجان أنماط عمل قطبية منفصلة بشكل مصطنع، وذات دوافع وتوقعات منفصلة ومعاكسة غالبًا. أمّا الأفعال البشرية الواقعية، وفي الظروف الواقعية، فلا تقبل هذا الانقسام الجذري، وتظهر توترًا في التوقعات التي توضع بشكل روتيني على أفعال الناس. ولمّا كانت الجماعات

والمؤسسات تمثل أعضاءها وتسعى لفرض تمثيل معين عليهم، فإنها تُظهر ميلًا متأصلًا لتنظيم الأفعال المعقدة. وربما يدفع ذلك التوجه إلى السعي إلى مزيد من تنقية الأفعال، لكن تفاعلاتنا تقع في حيرة وتوتر بين قوتين جاذبتين، وكل منهما تسحب في اتجاه معاكس، وتتصادم الفكرة المثالية والواقع المادي في أثناء سعي إحداهما إلى تكوين الآخر في صورته، وتظهر جيوب المقاومة والثغرات والتصدعات في السيطرة.

تتسم تفاعلاتنا بأنها مختلطة؛ فهي غير متجانسة بتعرضها للحيرة والتوتر. على سبيل المثال، لا تحقق الأسرة في أغلب الأحيان التصورات المثالية التي لدى الكثيرين، وهناك مهام يجب القيام بها، كما هو الحال في أية مجموعة أخرى من الأشخاص الذين يسعون إلى تحقيق الفهم والتعاون المتبادلين. لذلك، فإنها تُظهر أيضًا بعض معايير الأداء المتبعة في المؤسسات. ومن ناحية أخرى، قلما يستطيع الأعضاء في كل مؤسسة اجتناب تكوين روابط شخصية مع الأشخاص الذين تكاتفوا معهم فترة طويلة. وعاجلًا أم آجلًا، تظهر أنماط تفاعل غير رسمية ربما تتداخل أو لا تتداخل مع الخطة الإدارية للعلاقات الرسمية المتصلة بالقيادة والتبعية. ولقد أدرك السوسيولوجيون منذ فترة طويلة هذه العلاقات وكيف تتطور وتتزامن أو تتعارض مع المتطلبات الرسمية للمؤسسة.

على العكس مما يوحي به النموذج المثالي، تؤكد الممارسة العملية أن الأداء الموجه نحو المهام ربما ينطوي على فائدة كبيرة إذا لم يتم اختزال التفاعل إلى أدوار متخصصة. وتلتمس الشركات التزامًا أعمق لدى موظفيها بوضع المزيد من اهتماماتهم ومصالحهم في فلك المؤسسة. ويمكن للأشخاص الذين يقودون المؤسسة الاستفادة من دمج الجوانب الرسمية وغير الرسمية. وقد شهدت هذه الإستراتيجية عملية «التحول الثقافي» في نظرية الإدارة مع تركيزها على القيم والالتزام والتحفيز والعمل الجماعي وبيان رسالة المؤسسة. على سبيل المثال، توفر المؤسسات مرافق الاستجمام والترفيه، ومجموعات القراءة، وحتى أماكن الإقامة. ولا ترتبط هذه الخدمات الإضافية منطقيًّا بالمهمة الواضحة

للمؤسسة، ولكن يُرجى منها أن تبعث جميعها على «مشاعر الوحدة مع الجماعة»، وأن تحث الأعضاء على الارتباط بالشركة والتماهي معها. ومثل هذه المشاعر، والتي تبدو غريبة على الروح المؤسسية، تعزز تفاني الأعضاء في غايات المؤسسات، وتُحيِّد الآثار السلبية للسياق غير الشخصي الذي تتطلبه معايير العقلانية.

وغالبًا ما تتصرف الجماعات والمؤسسات كما لو كانت الحرية مفترضة مسبقًا في أعضائها، حتى لو كانت ممارساتهم لا ترقى إلى مستوى توقعاتها. وعندئذٍ يمكن للأعضاء المغادرة أو التصرف بطرق تتعارض مع التوقعات السائدة. ومع ذلك، هناك حالة واحدة تنكر فيها المؤسسة صراحةً حرية المغادرة وتُبقي الأشخاص تحت سلطتها بالقوة، وهذه الحالة أسماها إرفنغ غوفمان «المؤسسات الكلية» total institutions، وهي جماعات تخضع فيها حياة الأعضاء بأكملها لنظام صارم، مع تحديد احتياجاتهم وتلبيتها. وعندئذٍ يتم إقرار الأفعال بوضوح بواسطة القواعد التنظيمية، ويتبدى ذلك في المدارس الداخلية، وثكنات الجيش، والسجون، ومستشفيات الأمراض العقلية، وجميعها تُقارب بدرجات متفاوتة نموذج المؤسسات الكلية، ويخضع فيها النزلاء للمراقبة الروتينية في جميع الأوقات بحيث تظهر الانحرافات عن القواعد، ثم يخضعون للمنع أو العقاب. ويرى إرفنغ غوفمان أن الأفراد يتم تجريدهم من «اقتصاديات العمل» الطبيعية. فلا يمكن مناشدة التفاني الروحي أو الأمل في المكاسب المادية من أجل استثارة السلوك المرغوب واستدامة إرادة الأعضاء للبقاء والتعاون معًا. ومن هنا نجد سمة أخرى للمؤسسات الكلية، وهي الفصل الصارم بين واضعي القواعد والملزمين بها. والقهر هو البديل الوحيد للالتزام والحساب، وتعتمد فعاليته على امتناع سد الفجوة بين جانبي الفصل. ومع ذلك، فإن العلاقات الشخصية تتطور داخل المؤسسات الكلية وتصلح الفجوة بين المشرفين والنزلاء.

خلاصة

في كتاب بعنوان **عصر المعلومات**، يشير مانويل كاستلز **Manuel Castells** إلى نمو الشبكات والأسواق والمؤسسات التي تحكمها «التوقعات العقلانية» بشكل متزايد. ومع ذلك، إذا كان هذا هو محصلة اتجاه سائد في المجتمعات الغربية المعاصرة، فإن أكثر ما يلفت الانتباه أيضًا هو تنوع التجمعات البشرية. فهي جميعًا أشكال من التفاعل البشري؛ حيث تمثل كل مجموعة بها شبكةً ثابتة من الأفعال المترابطة لأعضائها. فإذا ما قُلنا «هناك جامعة»، فإننا نشير إلى حقيقة مفادها أن عددًا من الأشخاص يجتمعون للانخراط في عمل منتظم يسمى محاضرة، وهي لقاء تواصلي هدفه التعلم ويقوم على بنية زمانية ومكانية بحيث يتحدث شخص واحد بينما ينصت الآخرون ويدونون الملاحظات. وفي تفاعلات أعضاء المجموعة، يتم توجيههم من خلال صورة لما يكون عليه السلوك الصحيح المرتبط بالسياق.

لقد رأينا أيضًا أن تشكيل «النحن» يتضمن استحضار شعور بالهوية المشتركة وانتماء على أساس الماضي، أو عرض مستقبل تخيلي. وربما ندرك العمليات وتأثيراتها من خلال التعارف، وربما تحدث أيضًا عن بُعد وليس بالضرورة بوعي منا، حيث تترك أجهزة الكمبيوتر والأجهزة المحمولة أثرًا لهوياتنا الرقمية التي يمكن توظيفها في الإعلانات المستهدفة، كما أنها تعزز فكرة التجمعات المحسوبة لأناس ذوي ميول مشتركة وأفكار متماثلة على ما يبدو. وفي أثناء الانتخابات، من الممكن الحصول على معلومات لاستهداف فئات بأفكار وصور معينة للتأثير في سلوكهم الانتخابي.

وكما هو الحال في الحياة، رأينا هنا العلاقة بين الاستمرارية - من خلال صرامة الامتثال والتسلسل الهرمي - وعدم اليقين والغموض الناتج عن التغير المجتمعي وعدم القدرة على التحكم في جميع جوانب حياتنا وظهور المقاومة لتأثيرات محاولات التحكم. وهناك أدوار مهمة تلعبها عوامل الهوية الجنسية والانتماء الديني والعرق والطبقة والقومية، وتظهر هذه العوامل في أماكن مختلفة

في فترات زمنية مختلفة، وتفضي إلى نضالات من أجل الحصول على الاعتراف والحقوق التي ربما تفترضها الجماعات المهيمنة. ونتيجة لذلك، فإنها تتحدى القدرة على تقديم وصفة جاهزة تحدد من نحن، بل إن الأطر التي نستدعيها لتشكيل كياننا يتم تفسيرها وإعادة تفسيرها على الدوام، وهذا يتيح توجهات وتوقعات جديدة، ولا يمكن لممارساتنا إلا أن تغذى بصورة مرتدة الصور والمثاليات التي توجه الرغبة في الهوية الجمعية، ومن ثمّ يتحقق التوجيه والتحويل المتبادلان.

الباب الثاني

اختيارات وسياقات وتحديات

الفصل الرابع

القيم والسلطة والاختيار

رأينا في الفصل السابق أن مساراتنا تتحدد وجهتها من خلال تفاعلاتنا مع غيرنا في الفضاءات الاجتماعية، وكذلك من خلال الأشكال المختلفة للجماعات والمؤسسات، والتحكم في المعلومات وإنتاجها، والموارد الرمزية التي يتم توظيفها حتى نفهم أنفسنا وغيرنا. ومع وجود هذه الديناميات وغيرها، تكثر الأسئلة التي تُثار في حياتنا اليومية، وتتعلق هذه الأسئلة بإشكاليات لا تشغل بالنا عادةً، ولكنها لا تزال توجه قضايا هويتنا وطرق فهمنا للعالم من حولنا. وفي بعض الأحيان، تثير هذه الإشكاليات أسئلة أخرى حول أسباب وقوع الأحداث والعمليات وطرق وقوعها. وعندما ننخرط في مثل هذا التفكير، فإننا نقف على أرضية مشتركة مع النشاط العلمي الذي يفسر الأحداث بوصفها «نتائج لأسباب معينة»، وسنتناول في هذا الفصل كيفية ارتباط هذه الأمور بأفهامنا وأفعالنا وكذلك بطرق توجيهها.

القرارات: اختيارات وتأثيرات وأسباب

عند السعي إلى إيجاد تفسيرات بوصفها نتائج لأسباب معينة، فإن فضولنا يحقق إشباعًا عندما نستنتج أن الحدث كان حتميًا أو على الأقل محتملًا بدرجة كبيرة. لماذا وقع حريق في المنزل؟ بسبب وجود دائرة كهربائية قصيرة؛ لماذا لم يسمع أحد السارق وهو يكسر النافذة؟ لأن الجميع كانوا نائمين وقد لا توقظ

الأصوات الناس في أثناء نومهم. ويتوقف البحث عن تفسير بمجرد أن ندرك أن حدثًا ما دائمًا ما يتبعه حدث آخر، أو أنه يتبعه في معظم الحالات. ففي الحالة الأولى نتحدث عن «القوانين» لأنه لا توجد استثناءات، بينما في الحالة الثانية نتعامل مع الاحتمال لأنه يحدث في معظم الحالات وليس في جميعها. وفي كلتا الحالتين، لا نتحدث عادةً عن الخيارات لأن حدثًا ما بالضرورة يتبعه حدث آخر.

يصبح هذا الشكل من التفسير مثيرًا للاهتمام عند تطبيقه على مجال السلوك البشري. فهذه تفسيرات تتعلق بأحداث تبدو نتاجات لأسباب خارجة عن سيطرة الإنسان. فالأفعال يقوم بها أناس يُفترض أنهم مسؤولون لأنهم يواجهون خيارات في سلوكهم اليومي. وبما أن هناك طرقًا متباينة في التصرف، فلا يمكن اعتبار الأحداث حتمية. لذلك، وبسبب تباين الطرق، لا يمكن وصف السياقات الموجهة بالاختيار البشري بأنها تتمتع بأية درجة من اليقين أو قابلية للتنبؤ. ويمكننا بالطبع أن نحاول فهم مثل هذه الأمور بأثر رجعي أو بفضل الإدراك المتأخر، فيمكننا تفسير الأفعال بالإشارة إلى قواعد معينة، أو إجراءات سياقية اتبعها بالتأكيد الأشخاص لأداء الفعل. ومع ذلك، يبدو أنه لا يزال هناك شيء مفقود، لأننا نعلم من تجاربنا الخاصة أن أفعال الناس مدفوعة بالأغراض ومحملة بالمعانى. ولذا هناك «دوافع» كامنة في إحداث موقف معين أو الاستجابة له، وأنها لسبب أو لآخر تؤدي إلى أفعال معينة. ولذا ننسب إلى أنفسنا وإلى غيرنا القدرة على الاختيار بين مسارات العمل. فربما نعتبر قيادة سيارة والتوقف بها عند إشارة مرور حمراء شكلًا من أشكال السلوك المنظم، ومع ذلك لا يزال هذا الأمر دليلًا على مسار الفعل الموجه بسبب ما - في هذه الحالة، على سبيل المثال، اجتناب الحوادث وعدم الرغبة في خرق القانون.

فهل نفسر الأفعال البشرية وفقًا للأسباب أم أننا نسعى لفهم المعاني التي توجه الأفعال والسياقات التي تحدث فيها؟ فقد تختلف الأفعال البشرية في الظروف المتشابهة حتى ولو كانت موجهة بدوافع مشتركة. وربما يفسر الناس

هذه الظروف بطرق مختلفة ويصلون بذلك إلى استنتاجات بديلة. وربما لا نرى أن دوافعهم مشروعة، خاصةً في الحالات التي ينطوي فيها ذلك على انتهاكٍ للقانون أو ما يراه الآخرون أفعالًا منحرفة، أو ربما نتجاهل السياقات ونراها عديمة الصلة بفهم المواقف. وإذا كنا نرغب في معرفة سبب اختيار هذا الشكل من الفعل بدلًا من غيره، فربما نوجه انتباهنا إلى إدراك الفرد للموقف ومدى ارتباط ذلك بعملية صنع القرار. وعلى الرغم من جاذبية هذا الحل، فإنه لا يزال غير كافٍ؛ لأنه يفترض أن مثل هذه القرارات قد صيغت وفقًا للصلة بين الإدراك والاختيارات الواعية حول غايات معلنة بوضوح مع استبعاد أهمية فهم الدور الذي يلعبه السياق الاجتماعي. واستنادًا إلى ذلك، نحتاج إلى فهم الأفعال بوصفها لقاءً تفاعليًا بين الأفراد والسياقات الاجتماعية والمعاني التي توجهها.

وحتى نستكشف هذه العلاقات وتأثيراتها، نبدأ أولًا بالنظر في الأفعال المعتادة. فنحن نستيقظ، وننظف أسناننا، ونقوم بعادات الصباح بينما لا نزال ناعسين. وهنا لا نتخذ قرارات واعية، بل نقوم بأعمال روتينية، ونفكر في أشياء أخرى في أثناء القيام بذلك. فربما نأكل في أوقات منتظمة ونكتسب مختلف العادات التي تصبح جزءًا من أفعالنا من دون أي تخطيط واعٍ. وفي الحالات التي يتم فيها كسر الروتين بسبب الظروف غير المتوقعة، يتعين علينا اتخاذ قرارات لأن العادة تصبح فجأة مرشدًا عاجزًا. فالسلوك المعتاد هو تراكم للخبرة أو للتعلم، ويريحنا التكرار المنتظم من الحاجة إلى التفكير والحساب واتخاذ القرارات في الكثير من أفعالنا ما دامت الظروف التي نواجهها تظهر في نمط منتظم. ويمكن أن تصبح أفعالنا معتادة لدرجة أنه ربما يستعصي علينا وصف كيفية حدوثها وأسباب قيامنا بها، فهي تلفت انتباهنا عندما تسوء الأمور أو ينهار الانتظام والنظامية.

ويمكن أن تتسم أفعالنا بحرارة تستبعد التفكير الانعكاسي فيما نقوم به في تلك اللحظة الزمنية وتصدر عن العواطف القوية. وتتميز الأفعال الصادرة عن العواطف بتعليق الحسابات المنطقية التي توضح أغراض الأفعال وعواقبها

المحتملة. وتوصف هذه الأفعال بأنها عفوية واندفاعية ومدفوعة بالعواطف وصماء تأبى أن تسمع صوت العقل. وعلى إثر الأفعال الموجهة بهذه الحرارة ومع مرور الوقت، ربما تهدأ العواطف ويأتي صوتُ العقل ليقطع الفعل. وربما تؤدي هذه الأفعال إلى إيذاء أناس نحبهم ونعتز بهم. ومع ذلك، إذا كان الفعل متعمدًا، فإنه لن يكون عاطفيًا لأنه كان نتيجة لقرار محسوب يهدف للإيذاء أو الترهيب أو الإسكات. ونستشف من ذلك أن الفعل يكون عاطفيًا بقدر ما يبقى عفويًا وتلقائيًا وغير متعمد وغير خاضع لأية موازنة لمسارات الفعل المختلفة أو التفكير في العواقب.

وغالبًا ما توصف الأفعال الاعتيادية والعاطفية بأنها «غير عقلانية». ولا يعني ذلك أنها حمقاء أو غير فعالة أو خاطئة أو ضارة، كما أنها لا تشير إلى أي تقييم لفائدة الفعل، بل يمكن أن تكون الأفعال الاعتيادية فعالة ومفيدة ومريحة لأصحابها من المراقبة المتزامنة والواعية لأفعالهم. واقع الأمر أن هذه الأفعال الاعتيادية تمكننا من إنجاز تلك الأنشطة العملية التي تتألف منها حياتنا اليومية وتغنينا عن التفكير المسبق في موازنة إيجابيات مسارات عملنا المتفاوتة وسلبياتها. وربما يكون انفجار الغضب مفيدًا في جعل الناس يفهمون ما نشعر به تجاه حدث ما أو فعل ما أو قضية ما. ومن هذا المنظور، من الخطأ افتراض أن الأفعال العقلانية بالضرورة أفضل من الأفعال غير العقلانية. فالعواطف جزء من حياتنا وإنسانيتنا. وكما قال كريستوفر لاش في كتابه عن **ثقافات النرجسية**، يكمن نضجنا العاطفي في الاعتراف بأن الآخرين ليسوا إسقاطات لرغباتنا الخاصة، وبأنهم مستقلون عنا ولديهم رغباتهم الخاصة.

يتبدى الفعل العقلاني فعلًا مختلفًا ومميزًا بالاختيار الواعي الذي يتم تحديده من بين مسارات بديلة موجهة نحو تحقيق هدف واضح. وهذه رؤية تعبر عن «الترشيد الأداتي» أو الترشيد في علاقته بالأهداف، ويتم فيها اختيار الأدوات اللازمة لتحقيق أهداف معينة. وهناك شكل آخر من أشكال الفعل العقلاني يستلزم أيضًا اختيار الأدوات اللازمة لتحقيق الأهداف، ولكن في هذه

الحالة تعتبر هذه الأهداف أكثر قيمة من غيرها. ولذا، فإن «الترشيد التقليدي المتوجه نحو القيمة» يكون مدفوعًا باعتبارات عاطفية مثل كون الشيء «عزيزًا على قلب المرء» وجذابًا ومرغوبًا وأكثر ارتباطًا بالحاجة التي يستشعرها الفاعل. والقاسم المشترك بين هذين النمطين من الفعل هو اختيار الوسائل التي تُقاس فعاليتها مقابل أهداف معينة وأن التوافق بينها هو المعيار النهائي في الاختيار بين القرار الصائب والقرار الخاطئ. ويتسم فعل الاختيار بأنه طوعي بقدر ما يمارس الفاعل خيارًا حرًا من دون أن يتم تحريضه أو سحبه أو دفعه أو إقناعه أو التنمر عليه، وبقدر ما لم يصدر الفعل بشكل اعتيادي أو عن طريق انفجار لحظي للعواطف والانفعالات.

إن اختيار مسارات الفعل من خلال التفكير الواعي والعقلاني يعني ضمنًا إمكانية توقع نتائجها المحتملة. وهذا يستلزم تقييم السياق الذي سيحدث فيه الفعل والنتائج التي نتوقع تحقيقها. وفي مقاربتنا للفعل من هذا المنظور، نتعامل مع مكونين: القيم التي توجه سلوكنا، والموارد التي نعتمد عليها لتحقيق أهدافنا. وفيما يخص الموارد، يُصنف بيير بورديو أشكال رأس المال المستخدمة في أفعالنا إلى أشكال ثلاثة ـ هي: رأس المال الرمزي، ورأس المال الثقافي، ورأس المال الاقتصادي. ويشير رأس المال الرمزي إلى القدرة على إضفاء معنى على الأشياء والسمات والخصائص، أمّا رأس المال الثقافي فيُشير إلى المهارات والمعرفة التي نمتلكها ونستفيد منها في أفعالنا، وأمّا رأس المال الاقتصادي فيُشير إلى الاستفادة من الثروة والموارد المادية. ويمكن تحويل هذه الموارد إلى استخدامات كثيرة، ويختلف الواحد منها عن الآخر، ويحمل درجات متفاوتة من الجاذبية وإثارة إعجاب الآخرين الذين يشغلون سياقات اجتماعية مشابهة لأسباب مختلفة.

يضفي رأس المال الرمزي معان على الأشياء والسمات، ويحدد بذلك الأمور القيِّمة وأسباب قيمتها. وإذا كانت لدينا المهارات المعترف بها، فربما ننتقل بعد ذلك إلى السعي وراء تلك الأشياء التي تبشر بأنها ستكون مفيدة

للغاية، أو التي ربما تزيد من حجم الموارد الموجودة تحت تصرفنا، وتعزز نطاق خياراتنا. ويتضح أن مزيج القيم والموارد المتاحة هو الذي يقود قرار إنفاق أموال إضافية على هاتف محمول جديد أو عطلة أو شراء كتاب. ويُظهر لنا استعراض مواردنا وقيمنا درجات الحرية التي نتمتع بها أو ما يمكننا القيام به وكيف يمكننا تحقيق أهدافنا، وكذلك تحقيق الأمور غير الواردة وغير القابلة للنقاش. ويتضح أن أحد المكونات الرئيسة للإمكانات المتاحة لنا هو كيف يرانا الآخرون. وتؤكد عالمة الاجتماع إيموجين تايلر Imogen Tyler أن الخوف والقلق يختلطان بالمعتقدات والتحاملات المترسبة في التاريخ بشأن قطاعات سكانية نراها بوصفها «مشكلة،» ويتضح أن تحقير الناس بهذه الطرق يجردهم من صفاتهم الإيجابية ويضع حواجز رمزية ومادية في طريق تطلعاتهم.

القوة والفعل

نتناول الآن السياقات التي تُوجه قدرتنا على الفعل والتي تشتمل على أبعاد العمل الاجتماعي، إلى جانب قدرتنا على مراقبة أفعالنا وصياغة الأهداف. فربما نمتلك القدرة على مراقبة أفعالنا، لكن هناك توزيع تفاضلي لنطاق الحريات التي نتمتع بها لكي نكون قادرين على الانخراط في أفعال موجهة نحو أهداف معينة. فمن الواضح أن الأشخاص المختلفين يتمتعون بدرجات مختلفة من الحرية. كما أن اختلاف الناس في درجات حرية الاختيار يشير إلى عدم المساواة الاجتماعية؛ والمصطلح الأحدث الذي يُستخدم في سياق أوسع هو «الإقصاء الاجتماعي». ويتجلى ذلك في العلاقة العكسية الموجودة بين الحاجة والقدرة على الوصول إلى الموارد واستخدامها. وقد أوضح ذلك داني دورلينج Danny Dorling في دراسته الدقيقة عن عدم المساواة في المجتمعات الغنية، وذلك في كتاب بعنوان **الظلم: لماذا لا يزال التفاوت الاجتماعي قائمًا**[1]. وتتميز تلك

(1) Danny Dorling. *Injustice: Why Social Inequality Persists*. Bristol: Policy Press, 2011.

المجتمعات بتفاوتات كبيرة، ويشعر الناس بالحرمان من حقوقهم، ويعانون من عدم التحكم في مسارات حياتهم. وهناك فئة معدودة تتمتع بنطاق واسع من الخيارات بسبب قدرتها على الوصول إلى المزيد من الموارد.

ويمكننا دراسة هذه الديناميات من حيث القوة، وتعتبر الإحالة على القوة مسألة مثيرة للجدل لأنها تلفت الانتباه إلى أهمية السياق الاجتماعي والبنية والثقافة في عمليات الفهم التي نقوم بها. فهذه الإحالة ترفض رؤية الفرد بمعزل عن السياق الاجتماعي الذي يمثل تجسيدًا للفردانية المجردة. وربما نصف هذه القوة بأنها سعي وراء الأهداف المختارة وامتلاك الوسائل الضرورية لتحقيق تلك الأهداف. فالقوة هي القدرة التمكينية. وكلما زادت القوة التي يمتلكها الناس، اتسع نطاق خياراتهم والنتائج التي يمكنهم تحقيقها فعليًا. وإذا كان الافتقار إلى القوة يعني الغياب النسبي لمثل هذه الخيارات، فإن امتلاكها يعني القدرة على التصرف بحرية أكبر، وينطوي ذلك على عواقب تؤثر في الأشخاص الأقل قوة. فإذا كان الأمر يتعلق بامتلاك الموارد، فهذا يعني أن حريتهم في الاختيار ستكون محدودة بالقرارات التي يتخذها من لديهم القدرة على التحكم فيها. وربما تؤدي ممارسة شخص معين لاستقلاليته إلى معاناة شخص آخر من تجربة التبعية والخضوع، وربما يتم تحقير حرية الآخرين من أجل تعزيز الحرية الخاصة بطرق مختلفة.

الطريقة الأولى هي الإكراه، ويشتمل الإكراه على استغلال الأفعال بطريقة تجعل موارد الآخرين غير كافية أو غير فعالة في ذلك السياق مهما بدت كبيرة في سياقات أخرى. ويتم وضع لعبة جديدة تمامًا من خلال استغلال الموقف بطريقة تمكن المستغلين من الاستفادة منه لصالحهم. على سبيل المثال، سواءٌ أكان ضحايا السارق بالإكراه مصرفيين أثرياء أم سياسيين أقوياء، نجد أن مواردهم الخاصة، والتي تُؤَمِّن لهم قدرًا كبيرًا من الحرية في سياقات أخرى، تفقد قدرتها «التمكينية» بمجرد مواجهتهم بسكين في شارع مظلم ومهجور، أو بالقدرة البدنية المحضة التي يمتلكها السارق المعتدي. وعلى نحو مشابه، فإن

فرض إعادة النظر في القيم المهمة ربما يؤدي إلى شعور الناس بأن ممارساتهم أصبحت أكثر عرضة للتقييم والاستجواب من جانب أناس غير معترف بسلطتهم. عندئذٍ تسود قيم أخرى كرد فعل على هذا الوضع. على سبيل المثال، في الظروف القاسية والعنيفة التي تتسم بها السجون شديدة الحراسة، ربما تطغى قيمتي حفظ الذات والبقاء على خيارات أخرى. وفي المؤسسات التي تتعرض لتغير في حيازة الملكية والغرض، من روح الخدمة العامة إلى روح أخرى معنية بتعظيم الربح بأي ثمن، يمكن للموظفين أن يجدوا أنفسهم مضطرين للتكيف مع ثقافة مختلفة تمامًا تسودها أهداف فردية مرتبطة بالأجور مقابل الأداء.

الطريقة الثانية هي استراتيجية حشد رغبات الآخرين نحو أهداف صاحب القوة. وهذه الطريقة تقوم على استغلال الموقف، بحيث لا يصل الآخرون إلى القيم التي يسعون إليها إلا إذا اتبعوا القواعد التي وضعها صاحب القوة. وهكذا يُكافأ الجنود الشجعان على حماستهم وكفاءتهم في قتل الأعداء بتعزيز مكانتهم الاجتماعية بميداليات وإشادات عظيمة. وربما يضمن عمال المصانع مستويات معيشية أفضل (زيادات في الأجور) بشرط أن يعملوا بمزيد من التفاني والحماسة والامتثال من دون معارضة للأوامر الإدارية. وهكذا تصبح قيم المرؤوسين موارد لرؤسائهم. فلا يتم تقييمها بوصفها غايات في حد ذاتها، بل بوصفها وسائل يتم استخدامها في خدمة الأهداف التي وضعها أصحاب القوة الأكبر. أمّا المستهدَفون من هذه الاستغلالات، فليس لديهم خيار آخر سوى التنازل عن جزء كبير من حريتهم.

وتؤثر أفعال الآخرين في القيم التي توجه الغايات التي نسعى إليها وتقييمنا لمدى واقعية القدرة على تحقيق هذه الغايات. والأمور التي نصفها بأنها «واقعية» والأمور نصفها بأنها «أحلام» تتيحها جميعًا العلاقات التي نتمتع بها مع الآخرين والموارد التي نأمل في توظيفها في أفعالنا. ومع ذلك، من أين تأتي هذه القيم في الأصل؟ ولماذا نولي قدرًا كبيرًا من الأهمية لبعض الغايات ونتجاهل أخرى أو نقلل من أهميتها؟ هل القيم التي تشكل توجهاتنا هي مسائل تتعلق بالاختيار

الحر؟ على سبيل المثال، رغبتنا في الالتحاق بالجامعة فور الانتهاء من المراحل الدراسية بالمدرسة.

ومع ذلك، يقرر أصدقاؤنا خلاف ذلك، وفي الجدل حول خياراتنا الخاصة، يقنعوننا بأن المتعة تكمن في بدء العمل على الفور بدلًا من المعاناة لسنوات أخرى من الدراسة الذاتية والديون. ثم نغير رأينا ونبحث عن عمل للحصول على دخل فوري، ولفترة من الوقت، نتمتع بالمزايا التي يوفرها هذا الوضع. وتعلن الإدارة بعد ذلك أنها ستعيد تنظيم العمل وسوف تستغني عن موظفين، لكن وظيفتنا ستكون آمنة وستبقى آفاق الترقية واعدة. وبصفتنا أعضاءً في النقابة، يُصوّت زملاؤنا لصالح الإضراب وتُخطرنا الإدارة أنه في حالة الإضراب ستضيع طلبيات مهمة، مما سيؤدي إلى الاستغناء عن الجميع! وبالطبع نسعى إلى اجتناب مثل هذا المصير، ولكن يبدو أن معظم زملائنا في التصويت لصالح القيام بالإضراب يضعون التضامن فوق أمن وظائفهم. وعند التفكير في موقفنا، ندرك أن مصالحنا مرتبطة بزملائنا، ولذا نصوت لصالح القيام بالإضراب. والنتيجة الآن هي احتمال فقدان الوظيفة مع الحريات التي ساعدنا الدخل الفوري على التمتع بها.

ويدل ذلك على وقوع تحول في القيم التي يتبناها الناس في توجيه أفعالهم وتبريرها في أثناء التفاعل الاجتماعي في سياقات مختلفة. فنحن نتأثر بطرق معينة، وتظهر القيم عبر تحول في تدرج الأهمية التي نوليها لها. إننا نفضل غايات عن أخرى بوعي أو من دون اختيار واع. والنتيجة هي أن الغايات التي نمنحها الأولوية ربما نبررها بأنها تبعث على مزيد من الرضا، والكرامة، والرفعة الأخلاقية، والمنفعة. وبهذه الطريقة، ننسجم مع فهمنا للسلوك اللائق وغير اللائق في حياتنا، كما أن الثقافات والسياقات الاجتماعية التي نعيش فيها توجه تلك الأحكام.

ففي الماضي كنا نفترض أن الثقافة والاقتصاد مجالان منفصلان، لكن الحدود بينهما غدت غير واضحة بشكل متزايد في الآونة الأخيرة. وشهدنا في

الآونة الأخيرة انصرافًا عن التقدم التكنولوجي المتجسد في المنافع الملموسة للأشياء المادية أو التقيد الصارم بالتكاليف والفوائد، إلى تركيز المعارف وثقافة الإبداع. ويتصل ذلك بفكرة «الروح الجديدة للرأسمالية»، ويؤدي إلى جمع عوالم المعنى والهوية مع عوالم النمو والفرص. ويمكننا أن نرى هذه التوجهات في صعود تسويق العلامة التجارية، والثقافة التنظيمية للشركة، والذات الريادية، واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي. ويعد الاهتمام المتزايد بالرفاهية أحد علامات هذه التوجهات، حيث تصبح الاهتمامات الخاصة أكثر عمومية. وظهرت خوارزميات قادرة على تمثيل مقدار السعادة التي يتم التعبير عنها في تغريدة مكونة من 140 حرفًا لتحليل ما يُقدر بنحو 500 مليون تغريدة يوميًا .وأصبحنا جزءًا من مختبر حي في أفعالنا الفردية، وهو يمثل مخزون السعادة الذي يرتبط بالإدارة الاقتصادية العالمية لمجموع السكان، كما أوضح ذلك ويليام ديفيز في كتابه عن **صناعة السعادة**. ومع هذه المراقبة المتزايدة وأشكال تقييم السلوك بين السكان، لا بد أن تتأثر القيم، بل وأن تتغير نتيجة لذلك.

أمام هذه التوجهات، علينا أن ندرك أن القيم تُوجه قضايا الإجماع والصراع والإكراه، لكننا لا نختارها بوعي دائمًا. وكما قلنا، تتسم أفعالنا اليومية بأنها اعتيادية وروتينية. وطالما أنها بقيت اعتيادية، فقلما نتوقف قليلًا للتساؤل عن القيم التي تخدمها أفعالنا. فلا يحتاج الفعل الاعتيادي إلى تبرير طالما لم يطلبه الآخرون أو لم تتطلبه تغييرات مفاجئة في الظروف التي نفعل فيها. وربما يصعب الشروع في هذه التبريرات الخطابية المتعلقة بأفعالنا. وإذا ضغط علينا أحد، فربما نشير إلى التقاليد قائلين: «هذا ما نفعله دائمًا» أو «هذه عادتنا دومًا». وهكذا نوحي بأن طول الفترة الزمنية التي استمرت فيها هذه العادات يمنحها سلطة ليست محل تساؤل عادةً. لقد تعلمنا من أفعال الماضي ووضعناها في الحاضر من دون تفكير. وبذلك يبقى الفعل اعتياديًا طالما لم يُطلب منه إضفاء الشرعية على نفسه، بمعنى المطالبة بالإحالة على القيم والأغراض التي من المفترض أن يخدمها. إنه يستمر في تكرار نفسه، إلى حد كبير وفقًا لنمط واحد، وعلى أساس من العادة وحدها. وتعمل القيم التي توجه هذه الأفعال إلى

ما دون الوعي، ونصبح على دراية بتأثيرها فقط عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات مدروسة. وربما يحدث هذا في مواقف تتعرض فيها القيم التي نلتزم بها إلى التحدي، والتشكيك، والمطالبة بشرعنة نفسها.

يمكننا القول إن السلطة يمارسها شاغلو المناصب القيادية المقيدة بالقواعد. وهذه السلطة لها تأثير في السلوك، ولكن شكل هذه العلاقة تحدده القواعد المحيطة بالعلاقات الموجودة بين الرئيس والمرؤوس. وبالعودة إلى مناقشتنا لموضوع البيروقراطية، يتضح أن القواعد الموجهة للتقسيم الهرمي للعمل تتيح سلطة البيروقراطية. لكن، قبول شرعيتها يقتضي ليس فقط امتثال العلاقة لقواعد معينة، بل وتبريرها بمعتقدات يلتزم بها كل من يخضع لها ويقبلها. إن استيفاء جميع الشروط الثلاثة - القواعد والمبررات والقبول- يعني أن شخصًا ما يخضع للسلطة وللقيم التي تدعم وجود تلك السلطة. وهناك عنصران مهمان يعززان تلك الترتيبات. أولًا، تستند الاختلافات بين الرئيس والمرؤوس إلى اختلاف القدرة على الوصول إلى الموارد وفقًا لمكانتهم. ثانيًا، يتم تبرير هذه الاختلافات على أساس أن المرؤوسين هم من يرون المزايا التي يستمدونها من ذلك النظام على الرغم من عدم المساواة في القدرة على الوصول إلى الموارد.

فحتى يمثل شخصٌ ما سلطةً لنا، فلابد له من تحقيق الشرعية التي توضح الأسباب التي تستوجب الاعتراف بمكانته وقراراته. وإحدى صور الشرعية هي تلك الشرعية التي تستند إلى كونها تقليدًا عريقًا ومترسخًا. فالتاريخ يوحِّد ورثته، ولا ينبغي تفريق ما يوحده التاريخ. والإحالة على الماضي هي طريق أخرى؛ وهنا نجد أن الساعين إلى تحقيق القبول الشعبي للقيم التي ينشرونها يبذلون قصارى جهدهم لاستكشاف أدلة تاريخية سواء أكانت حقيقية أم مفترضة لتدل على عراقة عصورهم القديمة. كما يتسم التخيل التاريخي بأنه انتقائي، وربما يتم توظيف الاحترام الذي يشعر به الناس تجاه الماضي في خدمة الخلافات المعاصرة على القيم. وما أن يقبل الناس أن أسلافهم كانوا يتمسكون بقيم

معينة، حتى تصبح هذه القيم أقل عرضة للنقد المعاصر. ويمكن أن تصبح هذه الشرعية التقليدية جذابة في أوقات التغير السريع التي تتسم بالاضطراب والقلق، حيث تبدو خياراتها أكثر أمانًا وأقل إيلامًا؛ وإن كانت تنطوي على عواقب سيعاني منها أناس آخرون.

وثمة وسيلة أخرى تتمثل في الدفاع عن القيم الجديدة بوصفها أحد أشكال الوحي أو الإلهام، وترتبط هذه الوسيلة بالشرعية الكاريزمية. لقد كانت الكاريزما هي السمة التي لوحظت لأول مرة في دراسة التأثيرات العميقة والمهيمنة التي تمارسها الكنيسة في أتباعها المؤمنين. وبذلك يشير مفهوم الكاريزما إلى اقتناع الأتباع المؤمنين بأن الكنيسة تتمتع بامتياز الوصول إلى الحقيقة. ومع ذلك، لا يجب أن نحصر الكاريزما في المعتقدات والمؤسسات الدينية. ويمكننا الحديث عن الكاريزما عندما يكون قبول بعض القيم مدفوعًا بالاعتقاد بأن داعية القيم يتمتع بقوى مميزة تضمن صدق رؤاه وسلامة اختياراته. وهذا ما يفسر عدم امتلاك الأشخاص العاديين أية وسيلة لتقييم هذه الادعاءات، ومن ثمّ عدم امتلاك الحق في الشك في قوة إدراكهم. وكلما كانت الكاريزما أقوى، زادت صعوبة التشكيك في أوامرها، وزادت راحة الناس في اتباع أوامرها عند تعرضهم لمواقف تنطوي على مخاطر وينعدم فيها اليقين. وثمة اعتقاد واسع بأننا نعيش في عصر من القلق المتزايد تتغير فيه دومًا العلاقات بين الثقة والمخاطر.

وبما أننا نشهد سيرورة من تفكيك التقاليد، يبدو أن السيطرة على حياتنا المرتبطة بالمجتمعات التقليدية قد انتقلت إلى هيئات خارجية يفاقم بُعدها من شعورنا بالعجز. وكلما أدركنا المزيد عن تأثيرات تغير المناخ الناجم عن الأنشطة البشرية من خلال النتائج العلمية التي يتم تدقيقها عبر وسائل الإعلام، يزداد وعينا بأن الأفعال المعاصرة لها عواقب وخيمة على المستقبل. وقد كتب عالم الاجتماع الألماني أولريش بيك عن هذه الاتجاهات في المجتمع الحديث، واصفًا إياه بأنه «مجتمع المخاطر».

ويصور أولريش بيك علاقة دينامية بين القوة والفعل، من حيث إمكانية

حصولنا على درجة من اليقين فيما يتعلق بما نعرفه، ومن ثمّ القدرة على التصرف بناءً على تلك المعرفة. ومع ذلك، نجد أنفسنا معرضين بشكل متزايد لكميات متزايدة من المعلومات، كما أن مجالات المعرفة التقليدية والمحصورة بين جماعات مهنية قد أصبحت محل تدقيق ومراجعة. ويمكن وضع التشخيصات في محركات البحث للكشف عن ثروة كبيرة من التفسيرات والتجارب المتناقضة في كثير من الأحيان. فهناك الكثير من المعلومات، ولكن ماذا سنفعل بها بالضبط؟ هل تقلل المعلومات من مخاوفنا أم تزيدها؟ هل توجه قدرتنا على التصرف، أم أنها تثير فينا الخوف الذي يشل حركتنا؟ وإذا ما وثقنا بالسلطات التقليدية، وجدنا اختلافات في التفسير بين العلماء والباحثين، بينما يتأرجح السياسيون ووسائل الإعلام ما بين التصريحات بأن المخاطر ضئيلة، وبين تضخيمها من أجل حشد الدعم وجذب الجماهير وتعزيز أرقام المشاهدة والتداول. ثم يمتزج التداول المتزايد للمعرفة مع شعور فردي بالمسؤولية عن التصرف، مما قد يؤدي إلى مزيد من عدم اليقين.

وفي أوقات التغير السريع وزيادة اللايقين، ربما نلجأ إلى أناس يعِدون بحلول بسيطة وجاهزة. ولذا يمكن أن تصاحب تلك الأوقات مطالبات بحلول كاريزمية للمشكلات المتغيرة المتعلقة بالقيمة، مع تدخل بعض الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية لتقديم خدمة بديلة. ويمكن أن يترتب على ذلك تشكك جمعي في أي شكل من أشكال السلطة على المعرفة. ويمكن لتلك المؤسسات أن تُحول نفسها إلى ممثلات جمعية للسلطة الكاريزمية وتضع التأثير والرغبة في اليقين على أساس مختلف. وربما كان مركز السلطة الكاريزمية في التاريخ الحديث يبتعد عادةً عن الساحتين الدينية والسياسية، لكن لا يزال هناك جذب قوي لهما، حيث يوظف القادة السياسيون خطابًا قوميًا لتعزيز دعمهم، وتطالب الطوائف بالطاعة التامة. ومن المؤكد أن وسائل الإعلام المتنوعة تلعب دورًا مهمًا في هذه العملية. وينطوي التعرض الروتيني والجماعي لشخصيات معينة على تأثير قوي في هذه العملية. وربما يتطلع الناس إلى الشخصيات العامة

البارزة لتقديم حلول للمخاطر المتصورة والشكوك التي تولدها، مما يعزز مكانتهم ويقويها.

وتنطوي كُلٌ من الشرعية التقليدية والشرعية الكاريزمية على نزعة متشابهة؛ فهما تشيران ضمنيًّا إلى التنازل عن حقنا في اتخاذ خيارات القيمة، ويمكن ربطهما بنقل المسؤولية. لقد حُدِّدت الاختيارات لنا، أو أننا ننقل قوة الاختيار لغيرنا. ومع ذلك، هناك نمط ثالث أشرنا إليه بالفعل، وهو الشرعية العقلانية القانونية. فبعض المؤسسات والكيانات المتحدثة باسمها لها الحق في إخبارنا بنوع الأفعال التي يجب القيام بها، ويجب علينا أن نطيع الأوامر من دون جدال. ونحن نتعامل هنا مع علاقة بين الواجبات التي يترتب على انتهاكها عواقب سلبية واضحة، وإحساس بالواجب الذي يشعر الناس بالتزام مطلق تجاهه. وفي هذه الفضاءات، تتراجع السمة الأخلاقية للنصيحة، فتصبح النصيحة قانونًا، وتخضع لأمر ينتقي السلطة لتحديد الأفعال. وهكذا تأتي الشرعية القانونية العقلانية لتفصل الفعل عن الاختيار، ويبدو أنها تفصله عن القيمة. فلا يحتاج منفذو الأمر إلى التدقيق في أخلاقية الفعل الذي أُمروا به، ولا يحتاجون إلى الشعور بالمسؤولية إذا فشل الفعل في اختبار أخلاقي. ويمكن أن يكون رد فعل المرء على تدقيق أفعاله بأثر رجعي بقوله: «كنت فقط أنفذ الأوامر التي تلقيتها من رؤسائي».

يمكن القول إن الشرعية القانونية العقلانية تعمل على تماسك المجتمعات، ومع ذلك فإنها تنطوي على عواقب وخيمة بسبب الميل إلى إعفاء الناس من المسؤولية عن اختياراتهم. ومن أبرز العواقب وأفظعها عمليات القتل الجماعي والإبادة الجماعية في الحرب العالمية الثانية، وإن لم تكن فريدة واستثنائية بأي حال من الأحوال، وكذلك العمليات التي وقعت منذ ذلك الحين، مثل حروب كوريا وفيتنام والكونغو والبوسنة والخليج. ويرفض مرتكبو تلك الجرائم قبول المسؤولية الأخلاقية، ويشيرون بدلًا من ذلك إلى التقدير القانوني لطاعتهم للأمر. وهم بذلك يرفضون التهمة القائلة بأن قرار طاعة الأمر كان خيارًا أخلاقيًّا من جانبهم.

وهنا يتم إبعاد القيم التي تخدمها الأفعال عن نظر الفاعلين، وذلك بتوسيع سلسلة الأوامر بما يتجاوز رؤية المنفذين للأفعال، وهذه العملية تجعل الفعل منفصلًا عن القيمة وخارج الحكم الأخلاقي، وتتيح للفاعلين الهروب من عبء حريتهم ومن المسؤولية عن أفعالهم. وهكذا يختلط الواجب الأخلاقي في توتر مع رغبة الحفاظ على الذات بحكم الانتماء لجماعة معينة. وربما تتحقق هذه الهوية الجماعية، ولكن بعواقب كارثية يتعرض لها أناس «آخرون». وهذه القضايا بدورها تختلف حسب المواقف التي نجد أنفسنا فيها، وحسب الأمور التي نعدها قيمًا عزيزة. ويمكننا أن نعد العواقب المأساوية للحرب مقياسًا لها، لكن الحياة اليومية في المجتمع يمكن أن تؤدي أيضًا إلى إفراغ الأفعال من مضمونها الأخلاقي، بما يؤدي إلى تحييد الاعتبارات الأخلاقية وإسقاطها من الحسبان. وحتى نناقش هذه القضية بمزيد من التفصيل، ننتقل الآن إلى قضايا المنافسة والإقصاء والملكية.

الحاجات والأفعال

معظم أفعالنا مدفوعة بحاجات معينة. ونحن لدينا حاجات أساسية، وهي الحاجات الأولية اللازمة لحفظ وجود الإنسان، وحاجات أخرى تتعلق بالتكوين الهادف للواقع الاجتماعي الذي يوفر درجة من الإشباع، أو ما أشار إليه أندريه غورز André Gorz باسم «الحاجات النوعية» - وهي تلك الحاجات التي تشكل حياة ذات معنى على أساس التواصل والإبداع. وتعتمد تلبية هذه الحاجات على درجة الاستقلالية التي نتمتع بها في أفعالنا، وعلى قدرتنا على مراقبة أفعالنا وفهمها وتدبرها، إلى جانب امتلاكنا للموارد والقدرة على الفعل. وفي كتاب بعنوان **التنمية بوصفها حرية**[1]، يتساءل الخبير الاقتصادي أمارتيا سن: هل يجب أن يأتي القضاء على الفقر قبل أي ضمان للحقوق والحريات؟ ويوحي

(1) Amartya Sen. *Development as Freedom*. London: Routledge, 1999.

أمارتيا سن أن هذه هي نقطة البداية الخاطئة لأن الترابط بينهما ضروري، والديمقراطية جزءٌ حيوي من تحقيقهما.

ويمكن أن تصبح هذه العناصر مندمجة وغير واضحة في المجتمعات الاستهلاكية. وربما نقول إننا لسنا «بحاجة» إلى شيء، ولكننا «نريده»! إن ورود مثل هذه الأقوال في المواقف التي يظهر فيها الثراء النسبي أو الفقر هو أمر ذو أهمية كبرى. ففي العالم الغربي، يبدو نمط الحياة الآن مرتبطًا بالقدرة على الاستهلاك، والتي نادرًا ما يستوقفنا الغرض منها، وعند إمعان النظر فيها، يمكن تبريرها وفقًا لإشباع حاجات لم تتم تلبيتها. والقواسم المشتركة في هذه الأقوال هي عوالم القيمة والشعور والهوية، إلى جانب القدرة على اكتساب شيء ما. ويمكننا أن نتحرك عندما تنصهر معًا هذه العوالم، من إشباع حاجة صريحة، إلى مشاعر الغياب التي تنتج حالة من الحرمان تصبح فيها حياتنا ناقصة ومعيبة، بل ومؤلمة.

يجمع هذا الانصهار طابع الشيء المطلوب من أجل البقاء أو الحفاظ على الذات مع رغبة ثقافية تظهر في الرغبة في اكتساب «سلعة» معينة. ويرى الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز والمحلل النفسي فيليكس غوتاري أنه بمجرد انصهار الرغبة والاكتساب، يمكننا أن نشعر «بنقص» كبير في حياتنا، ونملأ هذه الفجوة بالرغبة في استملاك سلع نرغب في شرائها مقابل نقود ندفعها أو ديون نراكمها علينا، على سبيل المثال، الهدوء في الشارع ليلًا من خلال شراء عقارات متميزة وبعيدة عن ضجيج الحياة الحضرية وقباب مليئة بالهواء النقي المُرشح في مدن ملوثة. فلا يمكن تلبية حاجاتنا ما لم نتمكن من الوصول إلى السلع، إما بالسماح لنا باستخدامها، أو بامتلاكها. ومع ذلك، فإن هذه العملية تستلزم دائمًا الأشخاص الآخرين وأفعالهم. فمهما كانت دوافعنا متمركزة حول الذات، فإن علاقاتنا مع الآخرين مطلوبة، وحتى إذا لم يتم الاعتراف بها، فإننا نصبح أكثر اعتمادًا على أفعال الآخرين والدوافع التي توجههم.

هذا الوضع ليس واضحًا للوهلة الأولى، بل إن فكرة حيازة البضائع أو

امتلاكها هي فكرة مقبولة على نطاق واسع بوصفها مسألة «خاصة». ويبدو أن الأشياء (الممتلكات) مرتبطة بطريقة غير ملموسة بمالكها؛ ونفترض أن جوهر الملكية يكمن في مثل هذا الارتباط. فإذا كان أحد ما مالكًا لشيء ما، فله حق في استخدامه تحدده إرادة صاحبه. بالطبع، هذا الحق مقيد بطرق معينة، فلا يجوز قطع أشجار في حديقتنا وهي خاضعة لأوامر حماية الأشجار من دون إذن رسمي، ولا يمكننا أيضًا إشعال النار في منازلنا من دون التعرض لخطر الملاحقة القضائية. ومع ذلك، نجد أن الحاجة إلى قانون خاص لمنعنا من التصرف في ممتلكاتنا بهذه الطريقة يعزز المبدأ العام القائل بأن تقرير المصير والملكية مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. وتظهر القضايا الإشكالية في هذه المرحلة من مناقشتنا من خلال اتجاه نحو اجتناب التعامل مع التفاصيل الاجتماعية بالتركيز على أشكال المتعة والاستهلاك والملكية التي تسودها النزعة الفردانية.

لا تنفصل الملكية والعمل والحق في استخدامهما والتصرف فيهما عن عوامل الجندر والخلفية الإثنية والطبقة. ولقد ساوينا منذ زمن طويل الحق في الملكية بالعمل الذي نبذله في اكتسابها، ويتضح ذلك في كتابات الفيلسوف جون لوك في القرن السابع عشر، حيث نجد فيها أفكارًا عن حقوق الملكية التي وضعها العامل الأول الذي حاذ أول ملكية، ثم انتقلت منه عبر الأجيال اللاحقة - وهذه الحقوق صارت هي المبدأ الذي لا يزال قائمًا حتى يومنا هذا. وقد دافع جوك لوك عن «عقد اجتماعي» يُرسِّخ النظام ويمنع الفوضى التي ربما تسود العالم الاجتماعي والسياسي. ثم قام لوك بقفزة في عرض أفكاره عندما قال إن النساء «عاطفيات» ويُظهرن «اعتمادًا طبيعيًا» على الرجال، ومن ثمّ لا ينعمن بحقوق الملكية. وأصبح الزواج عقدًا تبرمه المرأة كي تنجب أولادًا يرثون هذه الممتلكات. وبذلك يضمن عقد الزواج استقرار حقوق الملكية داخل المجتمع، وأن يكون للرجل أولاد من أجل إدامة أصولهم وأنسابهم. وثمة افتراض بأن القدرة العقلانية تكمن في الإنسان الفرد قبل عضويته في المجتمع (وقد رأينا كيف تشكل الجماعات هوياتنا الاجتماعية على عكس الأوضاع التي تفصل

الناس عن المجتمعات التي هم جزء منها). وهذه القدرة العقلانية نفسها حُرم منها نصف الجنس البشري على أساس التحامل الذي مازال موجودًا حتى يومنا هذا بدعوى أن النساء عاطفيات والرجال عقلانيون .والنتيجة هي استبعاد النساء من العقد الاجتماعي، بل وتعزيز الفكرة القائلة إن الحرية تأتي من غياب الاعتماد على الآخرين.

تظهر إشكالية أخرى عند تناول قضية إقصاء النساء والهوية الجنسية المقبولة. ذلك لأن التحليلات الشائعة لعلاقة الملكية تستبعد جانبًا مركزيًا من ممارستها؛ فهي علاقة استبعاد في المقام الأول، وعندما يقول المرء «هذا لي»، فإنه يعني أيضًا أن هذا الشيء ليس لشخص آخر. فليست الملكية صفة خاصة؛ بل إنها شأن اجتماعي يدل على علاقة خاصة بين الشيء وصاحبه، ويدل في الوقت نفسه على علاقة خاصة بين المالك والأشخاص الآخرين. إن امتلاك شيء معين يعني حرمان آخرين من ملكيته. لذلك تؤسس الملكية تبعية متبادلة، لكنها لا تربطنا بالأشياء والآخرين بقدر ما تفصلنا عن الناس. وتأتي الملكية في علاقة العداء المتبادل لتفصل مالكي الشيء عن فاقديه. ويمكن للمالكين استخدام الشيء وإساءة استخدامه (ما لم يقيدهم القانون)، بينما يُحرم غير المالكين من هذا الحق. كما أن الملكية ربما تجعل العلاقة بين الناس غير متناظرة؛ فيضطر المحرومون من امتلاك الشيء إلى الامتثال إلى الشروط التي يضعها المالك إذا احتاجوه أو أرادوا استخدامه. ولذا فإن حاجتهم إلى تلبية تلك الحاجة تضعهم في وضعية الاعتماد على المالك.

كلُّ ملكية تُقسِّم الناس وتميزهم. وتمنح الملكية القوة فقط إذا كانت حاجات المستبعدين تتطلب استخدام الأشياء المملوكة. على سبيل المثال، تتوافر القوة بفضل ملكية أدوات العمل، وملكية المواد الخام التي سيتم معالجتها بالعمل البشري، وملكية التكنولوجيا، والمواقع التي يمكن أن تتم فيها هذه المعالجة. ولا تتحقق تلك القوة مع ملكية البضائع التي يجب أن يستهلكها المالك. إن امتلاك سيارة أو غسالة ربما يجعل حياتنا أسهل أو أكثر إمتاعًا،

وربما يزيد من وجاهتنا الاجتماعية، لكنه لا يمنحنا بالضرورة سلطة على الآخرين، إلا إذا رغب أشخاص آخرون في استخدام هذه الأشياء بغرض الراحة أو المتعة، ففي هذه الحالة ربما نضع شروط الاستخدام التي يجب أن يمتثلوا لها. ومعظم الأشياء التي نملكها لا تمنحنا القوة، بل تمنحنا الاستقلال عن قوة الآخرين بإلغاء الحاجة إلى استخدام ممتلكاتهم. وكلما زادت الحاجات التي يمكننا تلبيتها بهذه الطريقة، قلَّ خضوعنا للقواعد والشروط التي يضعها الآخرون. وبهذا المعنى، فإن الملكية ظرف تمكيني لأنها يمكن أن تُوسّع نطاق الاستقلال والفعل والاختيار، وغالبًا ما تقترن الملكية بالحرية.

بالعودة إلى مناقشاتنا السابقة، هناك مبدأ كامن وراء كل ملكية، وهو أن حقوق الآخرين هي حدود حقوقنا، وأن تعزيز حريتنا يتطلب تقييد الآخرين في ممارسة حريتهم. ووفقًا لهذا المبدأ، فإن الظرف التمكيني الذي تتيحه الملكية تصاحبه دائمًا درجات متفاوتة من التقييد .ويفترض هذا المبدأ وجود تضارب مزمن في المصالح يفضي إلى لعبة صفرية لا يتحقق فيه أي مكسب من المشاركة ولا التعاون. وفي الحالة التي تستند فيها القدرة على الفعل إلى التحكم في الموارد، نجد أن التصرف العقلاني يعني اتباع الوصية القائلة «على كل فرد البحث عن مصلحته». وهذه هي طريقة الحفاظ على الذات في ثقافات النزعة الفردانية.

ويرى بيير بورديو أن السياسة تبدأ بعملية من «شجب المعتقدات الشائعة»، وأن «القبول الاعتقادي» يشير إلى أفكار كثيرة نستخدمها بشكل روتيني في فهمنا، ولكننا نادرًا ما نتأملها في ممارستنا. ومن أقوى هذه الأفكار، إن لم يكن أقواها، فكرة الحفاظ على الذات على أساس المنافسة. ويتأثر المتنافسون بالرغبة في استبعاد منافسيهم الفعليين أو المحتملين من استخدام الموارد التي يسيطرون عليها أو يأملون في السيطرة عليها أو يحلمون بالسيطرة عليها. وهنا نجد أن السلع التي يتنافس عليها المتنافسون تبدو في نظرهم نادرة، ويعتقدون أنه لا يوجد ما يكفي منها لإشباع الجميع، وأنه لابد من إرغام بعض المتنافسين

على القبول بأقل مما يرغبون في امتلاكه. وتقوم فكرة المنافسة والفعل التنافسي على ضرورة إحباط بعض رغبات المنافسين، وربما تتسم العلاقات بين الرابحين والخاسرين بالكراهية أو العداء المتبادل. ولذا لا تعد أي مكاسب تنافسية آمنة ما لم يتم الدفاع عنها بهمة ويقظة ضد التحدي والتزاحم، وهذا الصراع التنافسي لا ينتهي أبدًا؛ ونتائجه ليست نهائية ولا دائمة، ويترتب على ذلك عواقب عديدة.

أولًا، تنطوي كل منافسة على ميل إلى الاحتكار، ويزداد نطاق عمل الشركات الكبرى الآن من خلال عمليات الدمج التي تتضمن مبالغ طائلة من المال. وهنا يميل الطرف الفائز إلى تأمين مكاسبه وإدامتها من خلال السعي إلى إنكار حق الخاسرين في تحدي مكاسبه. وتكمن المفارقة في إمكانية تحقق ذلك عندما يُقال إن الملكية ليست هي المستقبل، بل الانفتاح! وهكذا تُخزِّن أجهزة الكمبيوتر والأنظمة الحاسوبية كميات هائلة من المعلومات التي يتم جمعها وتحليلها وبيعها بشكل روتيني من قبل الشركات الكبرى التي تتمتع بالقوة والانتشار، مثل جوجل وفيسبوك. وعندما قال فرانسيس بيكون إن المعرفة قوة، لم يكن من الممكن تصور معاملات الملكية الفكرية والمعاملات المعلوماتية على هذه المستويات. وما يصفه يفغيني موروزوف في كتابه عن وهم الإنترنت هو غالبًا أشكال قديمة من عدم المساواة في فضاءات جديدة. ويبقى الهدف النهائي للمتنافسين ثابتًا، وهو إلغاء التنافس نفسه! وبذلك تميل العلاقات التنافسية بطبيعتها إلى التدمير الذاتي! ولا شك أن هناك شركات لا تزال تسعد لبيع حلول تكنولوجية بسيطة للمشكلات الاجتماعية، لكننا نستشف التيار السائد نفسه، وهو تركيز الموارد في عدد قليل من الشركات الكبيرة. ويأتي استقطاب الموارد ليمنح الطرف الفائز القدرة على إملاء قواعد كل تفاعل جديد وترك الخاسرين في وضع لا يسمح لهم بالاعتراض على القواعد؛ ويعزز ذلك تفتيت المستخدمين الذين يوظفون أجهزتهم المحمولة وأجهزة الكمبيوتر الخاصة بهم، وتتحول المكاسب في مثل هذه الحالة إلى احتكار، وجذب المزيد من المكاسب وتعميق الفجوة بين الجانبين، ولذا يرى الخبير الاقتصادي جون كينيث جالبريث **John Kenneth**

Galbraith أن الإجراءات الحكومية ضرورية لمنع «نزعات التدمير الذاتي» التي ينطوي عليها النظام الاقتصادي.

ثانيًا، عادةً ما يؤدي استقطاب الفرص الناتج عن النشاط الاحتكاري على المدى الطويل إلى المعاملة التمييزية للفائزين والخاسرين. فعاجلًا أم آجلًا، سيتحول الفائزون والخاسرون إلى فئات «دائمة» مترسخة، والعالم الرقمي الذي نعيش فيه سيعيد إنتاج هذه النتائج نفسها. ويعزو الفائزون فشل الخاسرين إلى دونيتهم المتأصلة، ويُحمِّلونهم مسؤولية الضرر الواقع عليهم. وهذا هو انتصار التفكير الذي يعتقد أن المشكلات الاجتماعية لها حلول فردية وشخصية. ويمكن وصف هؤلاء الناس بأنهم غير أكفاء أو أشرار أو متقلبون أو منحرفون أو مسرفون أو وضيعون، أي: مفتقرون إلى الصفات التي يُفترض أنها ضرورية للمنافسة. وعندئذٍ، ووفق هذه النعوت، يُحرم الخاسرون من الشرعية اللازمة لمظالمهم. وهكذا يتم نعت الفقراء بأنهم كسالى وقذرون ومهملون، وبأنهم منحرفون وليسوا محرومين. وإذا ما ساد الافتراض بأنهم يفتقرون إلى الخُلق، ويتهربون من العمل الجاد، ويميلون إلى الانحراف وخرق القانون، عندئذٍ يمكن الزعم بأنهم قد «اختاروا» قدرهم بأنفسهم. وبالمثل، في المجتمعات التي يسودها مفهوم معين لما هو مقبول، تختلف درجات الاعتراف والقيمة. على سبيل المثال، تُلام النساء على القمع الذي يتعرضن له، ويُعزى حصرهن في وظائف أقل وجاهة ومرغوبية إلى الانفعال المفرط أو الافتقار إلى الروح التنافسية، أمّا النساء اللائي لا تقع هويتهن الجنسية في فئات معينة فيمكن أن يتعرضن للشك والنبذ ورد الفعل العنيف، حيث ترتكز النظم الاجتماعية الحضارية على القيم التي يتم إنتاجها وإعادة إنتاجها بأفعال أعضائها.

الوسائل النفعية والاعتبارات الأخلاقية

جزءٌ من فهم هذه الديناميات هو النظر في أهمية الأخلاق والأخلاقيات في حياتنا. وفي دراسة تاريخية عن الديون (**الديون: أول 5000 سنة**)، تناول ديفيد

جريبر David Graeber الأدوار المتغيرة للشرف والتشهير. وفي المجتمع المعاصر، يعد التشهير بضحايا المنافسة أحد أقوى الوسائل لإسكات الاعتراف بدافع بديل للسلوك البشري، وهو الواجب الأخلاقي. ونجد أيضًا أن وسائل التواصل الاجتماعي تقوم بإعادة إنتاج القيمة لمختلف الناس الذين يُنظر إليهم بوصفهم «ناقصين وأقل من غيرهم» لأسباب خارجة عن إرادتهم. وتصبح الصداقة نفسها شيئًا يمكن تحويله إلى نقود ودمجها بقيم أخرى. ومع أنه من الصعب البحث، على سبيل المثال، في دور فيسبوك في هذه العلاقات باستخدام برمجيات بعينها، فقد سعت بيڤ سكيجز Bev Skeggs وزملاؤها إلى الكشف عن تبديات علاقات القيمة والتقدير في هذه الأبنية التحتية الرقمية. وهذه الأنماط الجديدة للتواصل وتشكيل العلاقات الاجتماعية تعكس قضية قديمة وسؤالًا قديمًا: كيف تتعارض الأشكال المختلفة للقيمة والدوافع الأخلاقية مع أشكال المكاسب ودوافعها؟ فالعمل الأخلاقي يتطلب التضامن والمساعدة النزيهة. والتضامن هو الاعتراف بوجود شيء مشترك مع شخص آخر؛ إنه استعداد لمساعدة المحتاجين من دون طلبٍ لجزاءٍ أو توقعه؛ إنه تعبير يتبدى في الاهتمام بحاجات الآخرين، وغالبًا ما يؤدي إلى ضبط النفس والتخلي طواعيةً عن المكاسب الشخصية.

وغالبًا ما يتم وصف الفرق بين الأخلاقيات والأخلاق على أساس أن الأخلاقيات تهتم بمعايير السلوك المقبولة للعموم كما تحددها المهن على سبيل المثال، بينما تتعلق الأخلاق بإحساس الفرد بما هو صواب وما هو خطأ. وتنطمس الحدود بين العام والخاص بمرور الوقت بسبب قوى مختلفة. وقد لاحظ ماكس ڤيبر أن فصل النشاط الاقتصادي عن بيت العائلة هو أحد أبرز خصائص المجتمعات الحديثة. والنتيجة العامة هي عزل المجالات التي تسودها اعتبارات الكسب والواجب الأخلاقي على التوالي. فعندما نشارك في النشاط الاقتصادي، غالبًا ما نكون منفصلين عن شبكة الروابط العائلية. بعبارة أخرى، ربما نشعر بالتحرر من ضغوط الواجبات الأخلاقية. فبوسعنا أن نعطي اعتبارات

الكسب الاهتمام الوحيد الذي يتطلبه النشاط الاقتصادي الناجح، وأمّا الحياة العائلية وتلك الأشكال التراحمية التي تتبع أنماطها قيمًا والتزامات مختلفة فينبغي من الناحية المثالية أن تخلو من اعتبارات الكسب.

ولا ينبغي للأنشطة الاقتصادية أن تتأثر بالدوافع التي تدفعها المشاعر الأخلاقية، وبذلك يسود الفعل العقلاني الأداتي. فالكفاءة والفعالية والترشيد هي الأهداف، أي: مقدار العمل أو المواد اللازمة لتحقيق مخرجات معينة؛ والاهتمام بالتكاليف الإجمالية والتسليم وفقًا لأهداف المؤسسة. ذلك لأن إحدى أفكار التنظيم المؤسسي هي محاولة تعديل الفعل البشري بما يتوافق مع المتطلبات المثالية للعقلانية. وهذه المحاولة يجب أن تتضمن في المقام الأول إسكات الاعتبارات الأخلاقية باختزال كل مهمة إلى مجرد اختيار الامتثال لأمر ما أو رفضه. كما يتم اختزالها إلى جزء صغير من الغرض العام الذي تسعى إليه المؤسسة ككل، بحيث لا تكون العواقب الواسعة للفعل واضحة بالضرورة للفاعل. وتحقق المؤسسة الانضباط، وطالما أن الشخص يؤدي أداءً جيدًا وفقًا لقواعد رئيسه وأوامره، فإنه يتحرر من الشك. وهكذا فإن الفعل المستهجن أخلاقيًّا وغير المتصور حدوثه يمكن أن يصبح فجأة إمكانية واقعية.

وإلى حد كبير تم إثبات قدرة الانضباط التنظيمي على إسكات أو تعليق التحفظات الأخلاقية في التجارب المعروفة التي أجراها عالم النفس الأمريكي ستانلي ميلجرام في ستينيات القرن العشرين. وفي تلك التجارب، طُلب من عدد من المتطوعين توجيه صدمات كهربائية مؤلمة لأشخاص آخرين يتظاهرون بأنهم يخضعون لعملية «البحث العلمي». وكان معظم المتطوعين مقتنعين بالهدف العلمي النبيل من قسوتهم، معتمدين على خبرة وسلطة العالِم المسؤول عن مشروع البحث، ولذلك اتبعوا التعليمات بأمانة - دون أن تردعهم صرخات الألم التي يطلقها ضحاياهم. ويمكن القول إن الميول التي تم الكشف عنها في التجربة كانت حاضرة بأبعاد مرعبة ومروعة في ممارسة الإبادة الجماعية في أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها. ويتبدى ذلك في عملية قتل ملايين اليهود التي

أشرف عليها بضعة آلاف من كبار القادة والمسؤولين النازيين، وكانت عمليةً بيروقراطية كبيرة تضمنت تعاون ملايين الأشخاص «العاديين»، فقادوا القطارات التي نقلت الضحايا إلى غرف الغاز، وعملوا في المصانع التي أنتجت الغازات السامة أو أجهزة حرق الجثث، وكانت عواقب أفعالهم بعيدة جدًا عن المهام البسيطة التي كانت تشغلهم يوميًا حتى أنهم عجزوا عن إدراكها أو اكتشافها.

وحتى لو كان موظفو مؤسسة معقدة على دراية بالتأثير النهائي للنشاط المشترك الذي هم جزء منه، فإن هذا التأثير غالبًا ما يكون بعيدًا جدًا إلى درجة لا تقلقهم. وربما يكون البُعد مسألة تتعلق بمسافة ذهنية وليست جغرافية. وبسبب التقسيم الرأسي والأفقي للعمل، فإن أفعال أي شخص يتوسطها أفعال أشخاص كثيرين. وفي النهاية، تتضاءل أهمية مساهمتنا بشدة، ويبدو تأثيرها في النتيجة النهائية ضئيلًا جدًا بحيث لا نعده مشكلة أخلاقية. وهذه هي «أساليب التحييد» بالمعنى الذي حدده عالم الاجتماع الأمريكي ديفيد ماتزا David Matza، وهي أساليب تساعد الجناة على إعفاء أنفسهم من المسؤولية عن أفعالهم. وربما كان هؤلاء الجناة يقومون بأشياء غير ضارة وغير خطيرة مثل رسم الخطط الأولية، أو كتابة التقارير، أو حفظ المستندات، أو إجراء البحوث، أو تشغيل آلة تمزج مركبين كيميائيين.

ويمكن لأشكال التنظيم، بما في ذلك المؤسسات البيروقراطية، أن تؤدي بسهولة إلى اللامبالاة. ويمكن أن تخدم الروتنة أهدافًا غير مقصودة، وكما قال مايكل هرتسفيلد Michael Herzfeld في كتابه عن **الإنتاج الاجتماعي للامبالاة**[1]، لا تأتي الروتنة من فوهة بندقية، بل من العمل الذي يصبح اعتياديًا بسهولة شديدة. ويجري توظيفها في خدمة أهداف غير إنسانية، وقد رأينا قدرتها على إسكات الدوافع الأخلاقية، ليس فقط لدى الموظفين، بل أيضًا خارج حدود المؤسسة نفسها. إنها تحقق ذلك بالاحتكام إلى دافع الحفاظ على الذات، بل

(1) Michael Herzfeld. *The* Social Production of Indifference*: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. New York: Berg, 1992.

وتعاون ضحاياها واللامبالاة الأخلاقية من جانب المتفرجين. وفي كثير من الحالات، ربما يظهر امتثال استباقي، فيبذل الضحايا قصارى جهدهم لإرضاء الجلادين بتخمين مقاصدهم مقدمًا وتنفيذها بحماسة شديدة. وبهذه الطريقة، يمكن لمديري الإبادة الجماعية تحقيق أهدافهم.

أمّا المتفرجون، فيمكن ضمان امتثالهم، أو على الأقل صمتهم المصحوب بالخمود، من خلال تحديد ثمن كبير لأي تعبير عن التضامن مع الضحايا. إن اختيار الفعل الصحيح أخلاقيًّا يعني استدعاء عقاب رهيب. وبمجرد اللجوء إلى الترهيب الشديد، ربما تسود اعتبارات الحفاظ على الذات، وتنحي جانبًا اعتبارات الواجب الأخلاقي، وتفسح المجال لأساليب الترشيد والعقلنة وأشكال التبرير حتى تؤدي الغرض منها. ويشهد التاريخ أن هذه التبريرات ساعدت العلماء الذين فصلوا الوسائل عن الغايات، وبذلك أتاحوا للأيديولوجية المهيمنة أدلة علمية على دونية ضحايا الجرائم المروعة. فمن الممكن تحويل الناس إلى «أشياء ومواد مستهدفة» أقل شأنا، وتجريدهم من إنسانيتهم، وبهذه الطريقة لا يصبح استغلالهم وتدميرهم مسألة أخلاقية، بل مسألة خبرة فنية للقادرين على إعفاء الجناة من أية مسؤولية عن إلحاق المعاناة وتجريد الشاهدين على الفظائع من قوة التعاطف مع الضحايا.

إن حديثنا عن الإبادة الجماعية هو توضيح متطرف للتعارض بين الحفاظ على الذات والواجب الأخلاقي، لكن العمليات التي نصفها لا تزال تلازمنا عندما يتعلق الأمر باللاجئين، وبالمواقف تجاه أناس يظهرون اختلافات عن «الحالة السوية الطبيعية.» ولذا، فهو تعارض يترك بصماته على الوضع البشري اليومي. ففي نهاية الأمر، يمكن تسهيل عملية القضاء على الالتزامات الأخلاقية عن طريق المعالجة الإحصائية للأفعال البشرية. ويمكن للبشر، عند اختزالهم إلى مجرد أرقام، أن يفقدوا طابعهم المميز، ويُحرمون من وجودهم المستقل بوصفهم أصحاب حقوق والتزامات أخلاقية. فلا يهم إلا الفئة التي يتم تصنيفهم فيها، والتصنيف نفسه يمكن أن يزيد من التركيز على السمات المشتركة المختارة

للأفراد والتي أعربت المؤسسة عن اهتمامها بها، كما أنه يشكل أساسًا لتقييم السكان ككل. ويمكن أن يجيز التصنيف إغفال جميع الصفات الأخرى للشخص، وإغفال الخصائص نفسها التي تشكله كذات أخلاقية وكائن بشري فريد لا يمكن استبداله.

ويرى ميشيل فوكو أنه مع زيادة النمو السكاني وتعقد الحياة الاجتماعية، أصبحت رعاية المواطنين أحد الاهتمامات المحورية للدولة. فنشأ نظام جديد في فن الحكم، وهذا النظام جعل من الحياة اليومية موضوعًا للتدخل من أجل التنبؤ والتحكم في السكان؛ وكان كل ذلك بفضل التطورات في التفكير الإحصائي. وتم تنظيم الناس وتصنيفهم وفقًا للاستراتيجيات اللازمة لتحقيق هذا الغرض. وكانت إنتاجية العمل مهمة للغاية في هذه التبريرات. فالأماكن التي كانت يومًا دُور احتجاز صارت مستشفيات، وتحول فيها غير القادرين على العمل لأسباب جسدية أو غير جسدية إلى مواد مستهدفة للتدخلات الطبية، وصاحب ذلك ميلاد العيادة وفكرة «الطب النفسي». ومع ذلك، إذا كان يتم استخدام هذه الوسائل، فما الأغراض التي كانت تخدمها وما العواقب التي ترتبت على استخدامها ؟ والآن، ليست الحكومات وحدها التي تصنف السكان بغرض جمع المعلومات وجلب الإيرادات، بل إن الشركات الكبرى تقوم بهذه العمليات، بما في ذلك خدمات التسويق والتأمين. ولقد رأينا أن مصالح العمل يمكن أن تتعارض مع الغرض الأخلاقي. لماذا؟ لأنه يتم اختزال الناس إلى مجرد وسيلة لتحقيق تلك المصالح.

وهناك كاتم صوت آخر للأخلاق، وهو الجمع الغفير المجهول. فهناك أشخاص يجدون أنفسهم مكدسين بإحكام في أماكن ضيقة مع أعداد كبيرة من أشخاص لا يعرفونهم، ولم يلتقوا بهم في ظروف أخرى، ولم يتفاعلوا معهم من قبل، ولا «توحدهم» في اللحظة الحاضرة إلا مصلحة ظرفية عابرة؛ هؤلاء الأشخاص معرضون للتصرف بطريقة لا يرونها مقبولة في الظروف «الطبيعية». وربما ينتشر السلوك الأكثر جموحًا فجأة بين الجمع الغفير بطريقة لا يمكن

مقارنتها إلا بحريق غابة أو انفجار رياح أو انتشار عدوى. ففي جمع ظرفي، على سبيل المثال في سوق مزدحم أو في مسرح في قبضة الذعر والهلع، ربما نجد الأشخاص الذين تطغى عليهم الرغبة في الحفاظ على الذات يطأون إخوانهم من البشر، ويدفعون غيرهم إلى النار، فقط لتأمين مساحة للتنفس لأنفسهم أو للخروج من الخطر. ففي الجمع الغفير المجهول، ربما يقدر الناس على ارتكاب أفعال لا يقدر أحد على ارتكابها من الناحية الأخلاقية لو كان بمفرده. ويحدث هذا في القرب البدني الجماعي وفي غيابه، كما يتبدى في تدفق تغريدات الإدانة الأخلاقية على موقع تويتر. وإذا ارتكب الجمع أفعالًا يمقتها أفراده، فذلك بسبب «افتقاره إلى الوجه أو الشخصية»؛ حيث يفقد الناس تفردهم الشخصي و «يذوبون» في الجمع المجهول ولا يشعرون أنهم مسؤولون أمام أناس آخرين عن أفعالهم. وربما يختفي الجمع بالسرعة التي يتجمع بها، كما أن عمله الجمعي، مهما بدا منسقًا، لا يتبع تفاعلًا بأي قدر من الثبات والدوام، ولا يُولِّده. إن هذا الطابع اللحظي لفعل الجمع المجهول تحديدًا هو الذي يجعل السلوك الانفعالي المحض لأفراده ممكنًا. وللحظة عابرة، ربما يتم رفع المحظورات وإلغاء الالتزامات وتعليق القواعد.

ويبدو أن هناك اختلافًا تامًا بين السلوك العقلاني للتنظيم البيروقراطي والانفجار العنيف لغضب الجمع المجهول. ومع ذلك، يميل الاثنان إلى «إلغاء الطابع الشخصي» depersonalization، وقد يقللان من الاستعداد الطبيعي للفعل الأخلاقي عبر تغييب الوجه والهوية. ويبقى الناس ذواتًا أخلاقية طالما يتم الاعتراف بأنهم بشر وأهل للمعاملة اللائقة بإخوانهم البشر وبكل إنسان. وهذا الاعتراف يفترض أن الشركاء في تفاعلاتنا لديهم حاجات فريدة، وأن هذه الحاجات وجيهة ومهمة مثل حاجاتنا، ولذا يجب الاهتمام بها واحترامها. ويرى ريتشارد سينيت في دراسته عن الاحترام في عصر يسوده عدم المساواة أن هذا تفاعل معقد بين البنية الاجتماعية وشخصية الفرد. فعندما يُحرم أشخاص أو فئات معينة من الحق في مسؤوليتنا الأخلاقية، يتم التعامل معهم بوصفهم «بشرًا أقل شأنًا»، أو «بشرًا معيبين»، أو «بشرًا ناقصين»، أو «كائنات غير بشرية».

وترى سيمون دي بوفوار أن اجتناب ذلك التوجه يستلزم عدم معاملة شخص نلتقي به بصفته عضوًا في طبقة أو أمة أو جماعة أخرى، بل بصفته فردًا يمثل غاية في حد ذاته.

ففي عالم الالتزامات الأخلاقية لا يمكن ضم جميع أعضاء الجنس البشري، وقد أطلقت قبائل «بدائية» كثيرة على نفسها أسماء تعني «كائنات بشرية»، واستمر رفض قبول إنسانية القبائل الغريبة وأفرادها في المجتمعات المالكة للعبيد، فكان العبيد مجرد «أدوات متكلمة»، وتم اختزالهم في فائدتهم للمهمة الموكلة إليهم. وكانت وضعية الإنسانية المحدودة تعني في الممارسة العملية أن المطلب الأساسي للموقف الأخلاقي - احترام حاجات الشخص الآخر الذي يتضمن الاعتراف بنزاهته وقدسية حياته - لم يُنظر إليه بوصفه مطلبًا ملزمًا في التعامل مع أصحاب الإنسانية المحدودة. ويبدو كما لو أن التاريخ يتألف من توسيع تدريجي لفكرة الإنسانية، ويغدو عالم الالتزامات أكثر رحابة من أي وقت مضى وفي النهاية يتماس مع جميع الأجناس البشرية.

هذه العملية لا تسير في خط مستقيم، فمع اتساع حدود الإنسانية، يتضح أن النظر إلى غير البشري بوصفه وسيلة لتحقيق أهدافنا ينطوي على عواقب وخيمة. ويمكننا أن نرى هذه العواقب متجسدة في العصر الجديد الذي يصبح فيه النشاط البشري هو التأثير المهيمن في البيئة، وما يترتب على ذلك من تغير للمناخ الذي قد يمحو الحاجات الأساسية للأجيال القادمة. ويزخر ماضينا بظهور رؤى للعالم شديدة التأثير لم تقف عند مصادرة الموارد الحيوية والمحدودة من بيئتنا، بل دعت إلى استبعاد فئات كاملة من السكان من عالم الالتزامات على أساس الطبقة والأمة والعرق والهوية الجنسية والدين. وهذه القوى لا يمكن قصرها على الماضي، بل إنها تلازمنا دومًا. والمتشككون في عظمة وعد العالم المنظم بعقلانية، والمتجسد في التقدم التكنولوجي، ربما يتعرضون للتحقير والاتهام بأنهم يقفون في طريق التقدم والكفاءة. تقدمُ من؟ والكفاءة من منظور من؟ وما عواقب كل ذلك على الطريقة التي نحيا بها؟

خلاصة

إننا أمام مجموعة من العوامل المساعدة على تعليق المسؤولية الأخلاقية بفضل تكنولوجيا الإدارة ووجود رؤى للعالم جاهزة ومستعدة لنشر ما يبدو أنها تتيحه. وتنزلق هذه العوامل بسهولة إلى حصر عالم الالتزامات في حدود ضيقة، مما يؤدى إلى عواقب كثيرة، ومنها: الإرهاب الشامل الذي مورس في المجتمعات الشيوعية ضد أفراد الطبقات المعادية و«أعوانهم»؛ والتمييز المتواصل ضد الأقليات العرقية والإثنية في البلدان التي تفاخر بسجلها في مجال حقوق الإنسان، ومنها بلدان كثيرة مارست أنظمة الفصل العنصري العلنية أو الخفية؛ وبيع الأسلحة إلى بلدان انتُقدت لاحقًا بسبب افتقارها إلى الأخلاق والتي ربما تعرضت بعد ذلك لإعلان الحرب عليها ومحاربتها بالأسلحة نفسها؛ وحالات الإبادة الجماعية الكثيرة، ومن ثمّ الانتقال من مذبحة الأرمن في تركيا، إلى إبادة ملايين اليهود والغجر والسلاف على يد ألمانيا النازية، إلى قتل الأكراد بالغاز أو القتل الجماعي في كمبوديا ويوغوسلافيا السابقة وروواندا. ولا تزال حدود عالم الالتزامات مسألة خلافية حتى يومنا هذا.

ففي عالم الالتزامات، يتم الاعتراف بسلطة حاجات الآخرين والتصرف على أساسها، ويجب فعل كل شيء لتأمين رفاهيتهم، وتوسيع فرص حياتهم، وإتاحة وسائل الراحة التي يقدمها المجتمع. ونجد أن أشكال الفقر واعتلال الصحة وتفاوت متوسط العمر المتوقع تمثل تحديًا لجميع أعضاء المجتمع الآخرين الذين يشغلون عالم الالتزامات نفسه. وأمام هذا التحدي، نشعر بأننا مضطرون إلى التماس العذر لأنفسنا بتقديم تفسير مقنع نبرر به بذل النزر اليسير لتحسين ظروفهم وعدم قدرتنا على تقديم مزيد من المساعدة؛ ونشعر أيضًا بأننا مضطرون لإثبات أننا فعلنا كل ما بوسعنا. ولا يعني ذلك أن التفسيرات المقدمة يجب أن تكون بالضرورة صحيحة. فنسمع، على سبيل المثال، أن الخدمة الصحية المقدمة للسكان بوجه عام لا يمكن تحسينها لأن «الإيرادات مقدمة على المصروفات». لكن ما تخفيه تلك التفسيرات هو أشكال التصنيف التي تسعى إلى

تطبيع الاختلافات، ولكنها في حد ذاتها نتاج قوى اجتماعية مهيمنة. وهكذا يمكن تصنيف الأرباح التي يحققها العلاج الخاص الذي يستخدمه المرضى الميسورون بأنها «إيرادات»، بينما يتم تصنيف الخدمات المقدمة لغير القادرين على دفع رسوم خاصة بأنها «مصروفات». وتخفي تلك التفسيرات معاملة تمييزية للحاجات استنادًا إلى القدرة على الدفع وإلى عقد اجتماعي نشأ نتيجة الاعتراف بالقيود المتعلقة بتوفير الخدمات الصحية الخاصة. ومع ذلك، فإن مجرد الاعتقاد بضرورة التفسير يثبت الاعتراف بأن الأشخاص الذين تُهمل حاجاتهم الصحية يبقون إلى حد ما في عالم الالتزامات.

وغالبًا ما يكون الحفاظ على الذات والواجب الأخلاقي في حالة توتر. فلا يمكن لأحدهما الادعاء بأنه أكثر «طبيعية» من الآخر أو أنه أكثر انسجامًا مع الاستعداد المتأصل في الطبيعة البشرية. وإذا أصبح أحدهما مهيمنًا على الآخر، فعادةً ما يُعزى عدم التوازن إلى السياق الاجتماعي للتفاعل. وتسود دوافع المصلحة الذاتية والدوافع الأخلاقية حسب الظروف التي ربما لا يكون لدى الأشخاص المدفوعين بها سوى سيطرة محدودة عليها. ومع ذلك، ربما يتصرف شخصان بشكل مختلف في ظروف واحدة. لا شك أن قوة الظروف الاجتماعية واضحة، وأنها عنصر جوهري في فهم أنفسنا وفهم الواحد منا للآخر، لكنها لا تسود بالضرورة السلوك الذي يتأثر بالماضي والحاضر والمستقبل. ولذا يمكن أن يبقى الاختيار بين مسارات الفعل مفتوحًا، مع ارتباط أفعالنا الفردية بأفعال الآخرين الذين نعتمد عليهم، كما أن الاستعداد الأخلاقي في أفعالنا تجاه الآخرين هو أيضًا شرط مسبق لاعتزازنا بأنفسنا واحترامنا لها.

الفصل الخامس

الهدايا والتبادل والحميمية

في مناقشاتنا للعلاقة بين القدرة والاختيار، تناولنا القضايا التي توجه حياتنا اليومية والقرارات التي نواجهها بشكل روتيني في تفاعلاتنا مع الآخرين. ونحن نعي بعض هذه القضايا والقرارات في أثناء قيامنا بأنشطتنا اليومية، بينما تتحدد قضايا وقرارات أخرى في الأبنية التي تُشكل حياتنا. وفي كلتا الحالتين يتم توجيه أنشطتنا بظروف وقوى مختلفة تعد الهدايا وعمليات التبادل جزءًا منها، مما يضفي الشكل والمعنى على حياتنا. وفي هذا الفصل نواصل رحلتنا من خلال دراسة هذه القضايا وكذلك قضايا الحميمية والاهتمام بالآخرين.

الهدية والتبادل والتوقع

في كتاب عن **طبيعة النقود**، يرى جيفري إنجهام Geoffrey Ingham أن تميز النظام الاقتصادي الذي نسميه الرأسمالية يكمن في الروابط الهيكلية التي يمكن العثور عليها في العلاقات بين الدول والبنوك والشركات وكيف تحولت الديون الخاصة إلى «قيمة نقدية ذات عوائد وأرباح». فالنقود علاقة اجتماعية تتضمن الائتمان والدَّين و«التعهد بالدفع والسداد»، كما أنها تنظم الاقتصاد العالمي القائم على الديون. وفي دراسة عن إنتاج النقود، توضح آن بيتيفور Ann Pettifor أن إجمالي الناتج المحلي الإجمالي العالمي أصبح مقياسًا للسلع والخدمات

المنتجة، وأنه بلغ 77 تريليون دولار في عام 2015، في حين أن عبء الديون قد بلغ 286% من ذلك الرقم!

وعلى مستوى الأشخاص، قد تكون الديون زائرًا عابرًا، أو انشغالًا يوميًا يغلب عليه مشاعر القلق والعجز. وربما يلتمس البعض حلولًا من دون تغيير بالغ للجوانب المادية والرمزية التي تشكل الأعمال الاعتيادية والاستثنائية في أنماط حياتهم. وربما يجد آخرون أن الأمر يتطلب اهتمامًا يوميًا للوفاء بالالتزامات تجاه الأطفال والأسرة والأصدقاء. وهنا لا تكون الديون زائرًا عابرًا، بل إنها مقيم دائم يتطلب اهتمامًا ونشاطًا مستمرين لمعالجة آثاره الخطيرة. ويبدو أنها تلبي حاجة لها عواقب متفاوتة حسب مصادر الائتمان: البنوك، أو مؤسسات القروض ذات معدلات الفائدة الكبيرة، أو الجهات التي تعمل خارج أية رقابة مؤسسية.

وتتوالى رسائل التذكير من الدائنين إلى الأماكن التي نعيش فيها، وليس إلى «محل الإقامة»؛ لأن هذا المصطلح يدل على بعض الاستقرار والأمان. وتوضح دراسة ماثيو ديزموند Matthew Desmond عن الأسر الأمريكية الفقيرة المطرودة من مساكنها أن الإقامة الدائمة الآمنة لم تعد مسألة بديهية[(1)]، بل تقوم شركة مرافق واحدة بفصل الطاقة عن حوالي 50000 أسرة في السنة الواحدة. وهكذا فإننا نفرز المتطلبات المالية ونحدد الأولويات بأفضل ما بوسعنا، وربما يكون بعضها عاجلًا لأن الدائنين يهددون بانتزاع قطعة أثاث قيّمة أو متاعنا أو مسكننا من أجل استرداد الديون. فماذا بوسعنا أن نفعل؟ يمكننا أن نذهب إلى أحد الأقارب ونطلب منه قرضًا - إذا كانت لديهم موارد مالية لمساعدتنا. وعندئذٍ يمكننا شرح الموقف والتعهد بسداد الأموال عندما تتحسن الظروف. وربما يملكون موارد مالية ويرفضون، أو ربما يتذمرون قليلًا ويذكروننا بفضائل التبصر والاحتياط والتخطيط وليس العيش فوق إمكانياتنا، ولكنهم يساعدوننا في

(1) Matthew Desmond. *Evicted*: Poverty and Profit in the American City. New York: Crown, 2016.

نهاية المطاف إذا استطاعوا ذلك. وربما ينعم أناس آخرون من عائلات ذات موارد مالية كافية بحظ أفضل في مستويات الدعم المالي التي يتلقونها بشكل روتيني، وربما تنتقل الهدية من حدث إلى توقع، بل وتتحول بمرور الوقت إلى شعور بالاستحقاق.

وربما يكون هناك خيار آخر متاح لنا. ويمكننا الذهاب إلى بنك أو وكالة ائتمان. فهل سيهتمون بمعاناتنا وأوضاعنا؟ هل سيهتمون حقًا؟ إن الأسئلة الوحيدة التي ربما يوجهونها إلينا تتعلق بالضمانات التي يمكننا أن نقدمها لإثبات قدرتنا على سداد القرض. وسيسألوننا عن الدخل الشهري والمصروفات للتأكد مما إذا كان بوسعنا سداد القرض والفوائد. وسيطلبون المستندات الداعمة، وإذا اقتنعوا بأننا لا نمثل مخاطرة بالغة وأن القرض سيتم سداده على الأرجح - مع الفائدة التي تضمن ربحًا جيدًا - فربما يوافقون على إقراضنا المال. ولذا يمكننا أن نتوقع نوعين مختلفين من المعاملة حسب الأشخاص والجهات التي نلجأ إليها لحل مشاكلنا المالية. فربما لا يسألنا أقاربنا عن قدرتنا على السداد لأن الإقراض هنا ليس خيارًا بين الربح والخسارة. فما يهمهم هو أننا في شدة، ولذا فإن لنا الحق في طلب المساعدة منهم. ومن ناحية أخرى، لا يهتم ممثل وكالة الائتمان بمثل هذه الأمور؛ بل يريد ببساطة معرفة مدى تحقيق القرض لصفقة معقولة ومربحة. فلا يوجد التزام أخلاقي أو غير ذلك لإقراضنا المال.

وهكذا يتأثر التفاعل البشري بمبدأين: التبادل والهدية. وفي حالة التبادل، تكون المصلحة هي السائدة. ورغم أنه من الممكن الاعتراف بطالب القرض بوصفه شخصًا مستقلًا لديه حاجات وحقوق مشروعة، فإن حاجاته وحقوقه تابعة لتلبية مصالح المُقرض المحتمل أو المؤسسة التي يمثلها. وينشغل المُقرض بحساب المخاطر التي ينطوي عليها تقديم القرض، والمبلغ الذي سيتم سداده، والمزايا المادية التي يمكن الحصول عليها من الصفقة. وسيدور الحوار حول هذه المسائل وما شابهها من أجل تقييم الوضع وترتيب التفضيل بين الخيارات البديلة، وستتفاوض الأطراف حول معنى التكافؤ، وستوظف جميع الموارد

المتاحة من أجل الحصول على أفضل صفقة ممكنة، وتطويع الصفقة لصالحها. وتقوم هذه الطريقة على منظور معين للفعل البشري، ويسترشد أصحابها بمبدأ الحساب وتعظيم المصلحة، كما أنها تستوعب الأفعال التي نشارك فيها وتزنها بلغة الكسب، ولذا فإنها تسود أية قيم بديلة.

أمّا الهدية فهي مسألة أخرى كما أوضح عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي مارسيل موس في عشرينيات القرن العشرين. فقد لفتت دراسات الأنثروبولوجيا الاقتصادية الانتباه بشكل متزايد إلى أشكال الفعل التي لا يمكن وصفها بالمصطلحات التعاقدية أو اختزالها إلى غريزة تنافسية، بل إن ما نراه في الهدايا هو أقرب ما يكون إلى اقتصاد متبادل، كما أن الالتزام هو الذي يُحفِّز على تبادل الهدايا على أساس حاجات الآخرين وحقوقهم. ولهذه الهدايا قيمة رمزية للجماعة التي تنتمي إليها أطراف التفاعل، وهي تقع ضمن نظم المعتقدات التي يُثنى فيها على العطاء المتبادل. ففي فعل العطاء، نعطي أيضًا شيئًا من أنفسنا، وهذا الفعل يُفضَّل على الحسابات الآلية للعلاقات التعاقدية التي تحكمها أنظمة مجردة قائمة على تحقيق أقصى الأرباح من الديون. هذه المكافآت ليست عاملًا في حساب ملاءمة الفعل، بل يتم التخلي عن السلع مع تقديم الخدمات لمجرد أن الشخص الآخر يحتاج إليها. وبما أن الشخص معروف لأفراد الجماعة، فإن يحظى بحق متصور في احترام أفراد الجماعة لحاجاته. وتعد «الهدية» اسمًا شائعًا لمجموعة كبيرة من الأفعال التي تتفاوت في نقائها، ويبدو مبدأ الهدية «الخالصة» مفهومًا حديًا - ومعيارًا يتم على أساسه قياس جميع الحالات العملية. ومثل هذه الحالات العملية تخرج عن المفهوم المثالي بدرجات متفاوتة. ففي أنقى الصور، تكون الهدية منزهة تمامًا عن الغرض، ويتم تقديمها بغض النظر عن صفة المستفيد. وهذا الاهتمام المنزه عن الغرض يعني عدم وجود أجر أو جزاء بأي شكل أو طريقة. وإذا حكمنا على الهدية بالمعايير العادية للملكية والتبادل، فإن الهدية الخالصة تعد خسارة خالصة، مع أنها تعد مكسبًا من الناحية الأخلاقية فقط. فلا تُقاس قيمة الهدية بسعر السلع في السوق أو بالخدمات المقدمة، بل بالخسارة الذاتية التي تمثلها لمانح الهدية أو المتبرع.

والمؤهل الوحيد الذي يؤخذ في الاعتبار عند تقديم الهدية هو أن المستفيد ينتمي إلى فئة المحتاجين. ولذا، فإن الكرم تجاه الأقارب أو الأصدقاء المقربين لا يلبي متطلبات الهدية الخالصة؛ لأنه يميز المستفيدين كأشخاص مميزين يتم اختيارهم لمعاملة خاصة. وبما أن هؤلاء المستفيدين مميزون، فلهم الحق أن يتوقعوا مثل هذا الكرم من الآخرين الذين يرتبطون معهم بشبكة من العلاقات الخاصة، وربما يؤدي عدم الكرم إلى الاستهجان. وتُقدَّم الهدية في صورتها الخالصة إلى أي شخص قد يحتاج إليها لمجرد أنه بحاجة إليها وفقط لأنه بحاجة إليها. وهكذا فإن الهدية الخالصة هي الاعتراف بإنسانية الآخر من دون توقع المعاملة بالمثل.

وهناك من يقترح أن مستقبل الأعمال يكمن في منح الأشياء «مجانًا». ففي كتاب بعنوان **مجانًا: مستقبل سعر راديكالي**[1]، يرى كريس أندرسون Chris Anderson أن العصر الرقمي عصرٌ مفتوح بوضوح. وهذا العصر الرقمي أرخص لأنه لا يتعلق بتكاليف الإنتاج باستخدام المواد الخام، ويمكن وصف المطورين الذين ينتجون برمجيات مفتوحة المصدر بأنهم يعيشون في ثقافة تكون فيها فكرة الهدية جوهر القوة الدافعة لهم. ومع أن ذلك ربما يكون مجرد جزء من أسباب ذلك الإنتاج، فإن الهدايا تقدم لمانحها مكافأة الرضا الأخلاقي، وهي مكافأة مراوغة، ولكنها ممتعة للغاية، وفيها يكون فعل العطاء هو أيضًا فعل الإيثار. ويجسد منح الهدية تجربة نكران الذات والتضحية بالنفس من أجل إنسان آخر. وفي تناقض حاد مع سياق التبادل أو السعي وراء الكسب، ينمو هذا الرضا الأخلاقي بما يتناسب مع درجة التضحية بالنفس والخسارة الناتجة. وقد تحدث الفيلسوف والناقد الاجتماعي ومحلل السياسة الاجتماعية ريتشارد تيتموس Richard Titmuss عن السياق البريطاني للتبرع بالدم إلى دائرة الصحة الوطنية من دون مقابل غير دوافع الإيثار. وأكد تميز هدية التبرع بالدم عن أشكال العطاء

(1) Chris Anderson. *Free*: The Future of a Radical Price. London: Random House Business, 2009.

الأخرى بوصفها «عملًا تطوعيًّا إيثاريًّا». إن استبدال هذا الإيثار ليحل محله نظام يشجع على العطاء ويشرعنه بوصفه عملية تبادل للسلع من شأنه أن يقوض أساس الفعل القائم على القيم الموهوبة للغرباء وليس ما يتوقع الأفراد المعزولون الحصول عليه من المجتمع.

وقد تناولت أبحاث كثيرة السلوك البشري في ظل ظروف قاسية، ومنها الحرب والاحتلال الأجنبي، وكشفت عن أمثلة بطولية في تقديم الهدايا، وخاصةً التضحية بحياة المرء من أجل إنقاذ شخص آخر تعرضت حياته للخطر، وأظهرت الأبحاث أن أقوى هذه الأمثلة البطولية كان يقوم بها على وجه العموم أناس كانت دوافعهم قريبة جدًا من نموذج الهدية الخالصة. فهؤلاء الأبطال كانوا يرون أن مساعدة البشر الآخرين واجب أخلاقي، لا أكثر ولا أقل، وواجب لا يتطلب أي تبرير آخر؛ لأنه أمر طبيعي وبديهي وضروري. ومن أبرز نتائج هذه الأبحاث أن أكثر الأشخاص إيثارًا بين أهل الخير وجدوا صعوبة في فهم البطولة الفريدة لأفعالهم، ورغم علوهم فوق الاهتمامات الشخصية برعاية الآخرين والاهتمام بهم، فإنهم كانوا يقللون من فكرة الشجاعة التي يتطلبها مثل هذا السلوك والفضيلة الأخلاقية التي يظهرها.

العلاقات في الهدايا والتبادل

بالعودة إلى نمطي المعاملة اللذين ناقشناهما في بداية هذا الفصل، ربما نصف العلاقة مع القريب بأنها شخصية والعلاقة مع ممثل وكالة الائتمان بأنها غير شخصية. وما يحدث في إطار العلاقة الشخصية يعتمد على جودة شركاء التفاعل وليس على أدائهم. أمّا في العلاقة غير الشخصية فلا يهم إلا الأداء، وليس جودة الناس. فلا يهم من يكون الناس، بل ما يمكن أن يفعلوه. وينصب اهتمام الطرف المختص بتقديم القرض على السجلات السابقة كأساس لتقدير السلوك المستقبلي للعميل؛ وكل ذلك يحدث تحت عنوان استيفاء شروط اتفاق رسمي وأحكامه.

رأى عالم الاجتماع تالكوت بارسونز أن التعارض بين الجودة والأداء هو أحد التعارضات الرئيسة بين أنماط العلاقة الإنسانية وفق «متغيرات النمط»، ومن بينها التعارض بين «العالمية» و«الخصوصية». ففي حالة الهدية، لا يعد الشخص جزءًا من فئة، بل يعد فردًا محتاجًا. أمّا أمام المسؤول الممثل لوكالة الائتمان، فيكون العميل الفرد جزءًا من فئة من المقترضين السابقين والحاليين والمحتملين. وبحكم تعامل المسؤول المختص مع كثيرين من «أمثاله» من قبل، فإنه يُقيم الفرد على أساس المعايير المطبقة على حالات أخرى، ولذا تعتمد النتيجة على تطبيق القواعد العامة على حالات معينة. فالعلاقة مع أحد أفراد الأسرة «متشعبة»، في حين أن العلاقة مع المسؤول «محددة،» وليس كرم القريب مجرد نزوة مقطوعة؛ وليس موقفًا يتم اتخاذه خصيصًا بسبب الضيق الذي يسمع به في أثناء محادثة، بل هناك استعداد للمساعدة في هذه الحالة بعينها لأن القريب يميل بوجه عام إلى الشخص المحتاج ويهتم بجميع جوانب حياته. وأمّا سلوك المسؤول المختص فلا يستهدف طلبًا بعينه، وتعتمد ردود أفعاله وقراره النهائي على تحديد حيثيات الحالة المعروضة، وليس على جوانب أخرى من حياة الشخص. وكل الأمور المهمة لمقدم الطلب لا تمت بصلة إلى الطلب من منظور المسؤول المختص ووفق منطق الموقف التعاقدي، ولذا لا يعيرها المسؤول المختص أي اهتمام.

وقد كتب تالكوت بارسونز عن العلاقة بين «التأثرية الوجدانية» و«الحياد الوجداني». فبعض التفاعلات تزخر بالعواطف - التراحم أو التعاطف أو الحب - بينما تتجرد تفاعلات أخرى من العواطف ولا تهتم بها. ولا يُتوقع عادةً أن تثير العلاقات غير الشخصية لدى الفاعلين أي مشاعر بخلاف الرغبة الشديدة في تحقيق صفقة ناجحة. والفاعلون أنفسهم ليسوا موضوعات لعواطف الحب أو الكره. فإذا أبرموا صفقة صعبة، أو حاولوا الغش أو المراوغة أو التهرب من التعهدات، فإن الاستياء من التقدم البطيء غير المبرر للصفقة قد ينعكس سلبًا على طريقة التعامل معهم. وفي الحالات الإيجابية، ربما يجد المسؤول المختص أن العمل معهم يبعث على السرور. وبوجه عام، ليست المشاعر محورية في

التفاعلات غير الشخصية، مع أنها العوامل نفسها التي تجعل التفاعل الشخصي مقبولًا. أمّا في حالة الاقتراض من أحد الأقارب، فهناك احتمال أن يُبدي الطرفان مشاعر التعاطف ويشتركان في الشعور بالانتماء الذي يتخيل فيه كل شخص نفسه في موقع الآخر حتى يفهم حاجته ومحنته.

وترى كارول جيليجان Carole Gilligan أن النساء يملن إلى اختيار «أخلاقيات الرعاية» ethic of care (ولم تستبعد أن يكون لدى الرجال مثل هذا الميل)، وهنا يهب المرء نفسه وحياته للآخرين، ويعد التمركز حول الذات فعلًا «أنانيًّا»، وترتبط هذه الأخلاقيات بمسؤولية علائقية لا تحتفي بالاستقلال عن الآخرين، بل ترى «ارتباطًا» بالآخرين في العلاقات. وأمّا إذا رأينا أنفسنا كائنات معزولة، فإن الاهتمام بالآخرين أو الاعتراف بهم أو حتى تقديم الهبات لهم قد يبدو مخالفة لأصالتنا. وبما أن علاقاتنا المهمة مع الآخرين هي التي نُولِّد داخلها المعاني والقيم وبوصلتنا الأخلاقية، فلابد من وضع هذه السمات الأساسية لحياتنا بين قوسين في حالة السعي للحصول على قرض على أساس العلاقات غير الشخصية. وربما يسعى طالب القرض إلى تحاشي إثارة غضب المسؤول المختص، بل ويتملقه، ولكن بخلاف ذلك، فإن الاهتمامات التي تظهر في العلاقات المهمة ستعد تدخلًا وصرفًا للنظر عن حساب المخاطر بلغة الربح والخسارة.

ويكمن التمييز المهم بين السياقات الشخصية وغير الشخصية للتفاعل في العوامل التي يعتمد عليها الفاعلون من أجل نجاح أفعالهم. ويعتمد جميعنا على تصرفات الآخرين الذين من المحتمل أننا نعرف القليل جدًا عنهم، وغالبًا ما يتم سد الفجوات في فهمنا بالافتراضات النمطية. إننا نعتمد على هذه الافتراضات في بيئات معقدة لتلبية احتياجاتنا وتوجيه تصرفاتنا في العالم. وفي ضوء العدد الكبير لتلك الاحتياجات والتصرفات، ستكون التفاعلات الاعتيادية مستحيلة، ولذا نتواصل بطريقة غير شخصية. وفي ظل ظروف المعرفة الشخصية المحدودة، يبدو أن الاحتكام إلى القواعد هو الطريقة الوحيدة لجعل ذلك ممكنًا. ولنتخيل

كميات المعرفة الكبيرة والمعقدة التي سنحتاج إلى تجميعها إذا كانت جميع معاملاتنا مع الآخرين تستند فقط إلى تقديرنا المدروس بشكل صحيح لسماتهم الشخصية. والبديل الأكثر واقعية هو التمسك بالقواعد العامة المعدودة التي توجه عمليات التبادل. وهذا هو أحد المبررات لوجود آلية السوق التي تحكم الكثير من جوانب حياتنا، وهناك استئمان ضمني بأن الشركاء سيلتزمون بالقواعد نفسها في الاتفاقيات التعاقدية.

ويتم تنظيم أمور كثيرة في الحياة لتمكين الشركاء من التفاعل من دون توافر أي معلومات شخصية أو مع توافر القليل منها. على سبيل المثال، سيكون من المستحيل تمامًا بالنسبة للكثيرين منا إجراء تقييم مسبق للقدرة العلاجية وتفاني الأطباء الذين ربما نلجأ إليهم في أوقات المرض. فهذه الأهلية المهنية لا تقتصر على المعرفة والكفاءة كما هي معتمدة من قبل الهيئات المهنية بعد فترات طويلة من التدريب والامتحانات، بل تتعلق أيضًا بالاستئمان. وغالبًا ما لا نملك خيارًا سوى أن نستأمنهم، ونأمل في المقابل أن نتلقى الرعاية التي تستدعيها حالتنا وتتطلبها. وفي هذه الحالة وحالات مشابهة، نجد أن أناسًا غير معروفين لنا شخصيًا قد قرروا الوثوق بكفاءة الأشخاص أولًا، ثم اعتمدوا بعد ذلك مؤهلاتهم وشهاداتهم. وبهذه الطريقة، وعبر التمسك بالمعايير أو الأخلاقيات المهنية، أتاحوا لنا قبول خدمات هؤلاء الأشخاص على أساس الاستئمان.

وقد كانت العلاقات بين الاستئمان والمخاطرة محل اهتمام كل من أنتوني غيدنز، وأولريش بيك، ونيكلاس لومان. ويميز نيكلاس لومان بشكل مفيد بين الثقة والإستئمان. ويرى أن المجتمعات أصبحت أكثر تعقيدًا وغير شخصية، ولذا أصبح الاستئمان أكثر شيوعًا بشكل متزايد ولا يمكن تصوره من دون الشعور بالمخاطر. ومع زيادة المخاطر، تتدخل الأنظمة غير الشخصية في الأمر، ويمكن تغطية المخاطر عن طريق التأمين إذا كان في المتناول بتكلفة ميسورة. ومن المفارقات أن ذلك بحد ذاته يمكن أن يزيد الشعور بالثقة، والتي بدورها تقوض الشعور بالمخاطر الذي يعمل على منع وقوع الحوادث باتباع سلوك أكثر حذرًا.

وتعد تقنيات السلامة في الصناعة واستحداث طرق أكثر أمانًا من الأمثلة التي يستخدمها لومان في هذا السياق. ويمكننا أن نرى ذلك أيضًا في استخدام التقنيات الجديدة لتخفيف حركة المرور، بالإضافة إلى تحديد العلاقات بين الاستئمان والمخاطر في السيارات ذاتية القيادة التي من المتوقع أن تتخلص من «الخطأ البشري» وتقدم لنا مستقبلًا أكثر أمانًا.

ولما كانت معظم معاملاتنا تتم في سياق غير شخصي، فإن حاجتنا إلى العلاقات الشخصية تصبح كبيرة وشديدة. ولذا فإن الاستئمان علاقة اجتماعية، وإذا خضعت تلك العلاقة بشكل مفرط إلى الطابع غير الشخصي وعملية التسليع المرتبطة بالسوق، فسيتم مسخها، بل وتقويضها. وقد لاحظ ذلك كل من الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس، والمفكر الاجتماعي الأمريكي فرانسيس فوكوياما، والممول ورجل الأعمال الخيرية المجري جورج سوروس George Soros. وأكدوا بطرقهم المختلفة أن نجاح مثل هذه الآلية يعتمد على أساس ثقافي لفكرة الجماعة والالتزام، وأنه إذا سُمح للطابع غير الشخصي والتسليع بالتحكم في الأمور من دون رقابة، فإن السوق ستقوض الأساس الذي يعتمد عليه وجودها، فلا يمكن اختزال عالم الاقتصاد في عمل الأخلاق الأداتية. وهذا ما يراه أيضًا رالف فيفر Ralph Fevre في كتابه عن **السوسيولوجيا الجديدة للسلوك الاقتصادي**[1]، مؤكدًا أن مجال الاقتصاد نفسه يحتاج إلى توسيع ليشمل أمورًا مثل الكرامة في العمل، والرفاهية، والمكافأة المستحقة.

وقد لاحظنا أنه كلما زاد اعتمادنا على الأشخاص الذين لدينا معرفة سطحية وضئيلة بهم، وكلما كانت لقاءاتنا روتينية وعابرة، تزداد قوة الميل إلى توسيع مجال العلاقات الشخصية. والنتيجة هي فرض التوقعات التي تناسب التعاملات الشخصية فقط على التفاعلات التي يتم أداؤها على أفضل وجه

(1) Ralph Fevre. *New Sociology of Economic Behavior*. Sage Publications, 2003.

بطريقة غير شخصية. ولذا، فإن الاستياء من اللامبالاة في عالم غير شخصي ربما يشعر به بشدة الأشخاص الذين ينتقلون بطريقة مفاجئة بين عالمين. وهذا ما يواجهه الشباب الذين على وشك مغادرة عالم العائلة والصداقات الشبابية التي توفر الرعاية النسبية، فيجدون أنفسهم يدخلون في عالم التوظيف والممارسات المهنية الباردة عاطفيًا. وربما يجد المتقاعدون أنفسهم من دون هيكل العمل وإيقاعه، بل وربما من دون الرضا عن النفس الذي يوفره العمل. ولهذه الأسباب نشهد محاولات للانسحاب من عالم بالغ القسوةِ يُختزل فيه الناس إلى مجرد وسائل لغايات لا علاقة لها بحاجاتهم الخاصة وسعادتهم. ويحاول بعض الهاربين إنشاء جيوب شبيهة بالكومونة، ومنغلقة على نفسها، ومكتفية بنفسها، وقائمة على العلاقات الشخصية وحدها. ومع ذلك، ربما تؤدي مثل هذه المحاولات إلى خيبة أمل، بل وإلى شعور بالمرارة. فرغم بذل الجهود الدؤوبة اللازمة للحفاظ على درجة عالية من المشاعر على مدى فترة طويلة من الزمن ولامتصاص الإحباطات الناشئة عن الصدامات المستمرة بين العواطف واعتبارات الفعالية، ربما يتضح أن هذه الجهود تُولّد بؤسًا يفوق البؤس الناجم عن اللامبالاة المصاحبة للعلاقات غير الشخصية.

الحب والحميمية والرعاية والسلع

إذا لم يستطع السياق الشخصي استيعاب كل أعمال الحياة، فإنه يبقى مكونًا لا غنى عنه. وتراودنا رغبة ملحة في إقامة علاقات شخصية «عميقة وصافية» قائمة على الوجدان والعاطفة، ويمكن لهذه الرغبة أن تزداد في شدتها كلما اتسعت شبكة التبعيات غير الشخصية وانخفضت قابلية اختراقها. فإذا كنا موظفين، فإننا نقوم بدور الموظفين، ثم في لحظة أخرى نجد أنفسنا نقوم بأدوار أخرى: زبائن في متجر؛ ركاب في حافلة أو قطار؛ متفرجين في أحداث رياضية أو في سينما أو مسرح؛ ناخبين للأحزاب السياسية؛ مرضى في جراحات الأطباء، علاوة على أدوار كثيرة في أنشطة أخرى في أماكن مختلفة وأوقات مختلفة في حياتنا.

وفي كل مكان ربما نشعر أن جزءًا صغيرًا فقط من ذواتنا موجود. وفي كل سياق، ربما نضطر إلى تذكير أنفسنا بأشكال السلوك اللائق، ونحكم على الأشكال المقبولة وغير المقبولة وفقًا لذلك. فلا نشعر في أي مكان بأننا على طبيعتنا حقًا بأريحية. فمن هي «الأنا» الحقيقية في النهاية؟

لا يقنع معظمنا بقبول صورة لأنفسنا بوصفها مجرد خليط من أدوار مختلفة. ومع ذلك، فإننا نكبر عاجلًا أم آجلًا لنكيف أنفسنا مع كثرة من «الأنَوات»، حتى وإن افتقرت تلك الأنَوات إلى التناسق والاتساق. فبما أن الوحدة مفقودة بشكل واضح في العالم «هناك،» والمقسم كما هو الحال إلى معاملات جزئية كثيرة، فيجب أن تُقام الوحدة بالسعي إلى التماسك داخل أنفسنا من خلال أفعالنا. وقد لاحظ جورج زمل في أوائل القرن العشرين أننا نعيش في عالم متنوع ومكتظ بالناس، وفيه يميل الأفراد إلى الانسحاب إلى أنفسهم في بحث لانهائي عن المعنى والوحدة. وما أن نركز على أنفسنا بدلًا من العالم الخارجي حتى يتبدى هذا التعطش الشديد للوحدة والاتساق في البحث عن الهوية الذاتية. إن التوتر الناتج بين التكيف والاستقلالية سمةٌ متكررة للوضع البشري، ويدل على ذلك انتشار الكتب التي تتطرق إلى هذه الموضوعات بالتحديد، ومنها دراسة ديفيد ريزمان David Reisman بعد الحرب العالمية الثانية حول الطبيعة المتغيرة للشخصية الأمريكية بعنوان «الجمع الوحيد» The Lonely Crowd، مرورًا بدراسة روبرت بوتمان Robert Putman بعنوان «لعب البولنج وحيدًا» Bowling Alone، ووصولًا إلى دراسة شيري تيركل Sherry Turkle بعنوان «وحيدون معًا» Alone Together؛ وهو كتاب يوضح كيف يبدو أننا نتوقع المزيد من التكنولوجيا والأقل من إخواننا البشر لأننا نبدو مشاركين طوعيين في تجربة اجتماعية لها عواقب على خصوصيتنا ووحدتنا وعزلتنا.

لا عزاء لنا في التبادلات غير الشخصية الكثيرة التي نشارك فيها لإتاحة الهوية التي نسعى إليها؛ وذلك لأنها تقع خارج أي من تلك التبادلات. ففي كل سياق، نجد أنفسنا مشردين ومُهجّرين ومعزولين؛ نشعر أن أنفسنا الحقيقية تقع

في مكان ما خارج سياق التفاعل الذي يحدث. ونتوق إلى سياق شخصي، مع استفاضته وخصوصيته وتأكيده على القيمة والعاطفة المتبادلة التي تغمرها. عندئذ فقط يمكننا أن نأمل في العثور على المزيد مما نبحث عنه، وحتى في تلك اللحظة، ربما ينتابنا الإحباط في محاولاتنا. وتكمن الذات في الأفعال التي نقوم بها في سعينا لتحقيقها، وهي ليست حالة نهائية يمكن فيها افتراض الاستقلالية والوحدة من دون شك أو جدال. وإذا كانت الذات الناشدة لنفسها هي الذات المنشودة، فلا يمكن لأي سياق أن يستوعبها بالكامل.

ويمكننا وضع سعينا الدؤوب في عالم الحب. أن تكون محبوبًا يعني أن يعاملك الشخص الآخر بصفتك إنسانًا فريدًا، ومختلفًا عن أي أحد آخر؛ هذا يعني أن الشخص المحب يقبل أن الأحباء لا يحتاجون إلى استحضار قواعد عالمية من أجل تبرير الصور التي يتخذونها لأنفسهم أو لمطالبهم؛ هذا يعني أن الشخص المحب يؤكد سيادة شريكه وحقه في اتخاذ القرار بنفسه والاختيار بناءً على سلطته الخاصة. أن تكون محبوبًا يعني أيضًا أن يفهمك الآخر بالمعنى الذي نستخدمه عندما نقول: «أريدك أن تفهمني!» أو عندما يسألنا أحد وهو مهتم ومهموم بنا قائلًا: «هل تفهمني؟ هل تفهمني حقًا؟ « وهذا الحرص الشديد على طلب الفهم هو دعوة ملحة لشخص ما أن يضع نفسه في مكاننا، أن يرى الأشياء من وجهة نظرنا، وأن يقبل من دون دليل إضافي أن لدينا وجهة نظر يجب احترامها لمجرد أنها تخصنا. إن ما نسعى إليه في هذه المواقف هو تأكيد لتجاربنا الخاصة: دوافعنا الداخلية، وصور الحياة المثالية، وصور أنفسنا وأفراحنا وأتراحنا. إننا نريد إثبات الصور التي نرسمها لأنفسنا، ونسعى إلى تحقيق هذا الإثبات من خلال استعداد الشريك للاستماع بجدية وبتعاطف ومشاركة وجدانية عند الحديث عن أنفسنا. وربما يؤدي الاستخفاف بهذا التوقع في العلاقات الحميمة إلى سوء التفاهم والاستياء والعداء.

ينطوي ذلك على مفارقة. فمن ناحية، تراودنا رغبة في تحقيق الذات الكاملة الفريدة بدلًا من تحقيق مجموعة من الأدوار، ويراودنا تأكيد ورغبة في

التفرد، فلا نكون مجرد ترس في آلة الحياة غير الشخصية. ومن ناحية أخرى، ندرك أن مجرد تخيل الشيء على نحو معين لا يعني وجوده في الحقيقة. ولذا، فإن الفرق بين المُخيلة والواقع ضروري، وكل ما هو موجود بالفعل يجب أن يكون موجودًا للآخرين بالطريقة التي يوجد بها لنا. فكلما يشعر الناس بنجاحهم في تطوير ذات فريدة حقًا - بجعل تجاربهم فريدة- تزداد حاجتهم إلى تأكيد اجتماعي لتلك التجارب. ويبدو للوهلة الأولى أن هذا التأكيد ممكن فقط من خلال الحب. وعندما تصبح المجتمعات أكثر تعقيدًا، تتم تلبية معظم حاجات الإنسان بطريقة غير شخصية وتبدو حاجتنا لعلاقة الحب أعمق من أي وقت آخر. ويزداد التوقع الناتج الذي يحمله الحب في وجودنا. فإذا ما سعينا لإثبات ذواتنا في هذه العلاقات، مع أننا نتغير مع التجارب الجديدة، فإننا لا نرغب في أن نكون محبوبين فقط لكوننا الشخص الذي كنا عليه عندما ازدهرت قصة الغرام أول مرة، ولكن الشخص الذي نحن عليه الآن، بل بالأحرى الشخص الذي سنصير إليه. ونتوقع الاتساق والثبات والعمق في غمرة الدينامية والتقلب والتغير. وتؤدي العواقب الخاصة الناجمة عن مشاكلنا العامة إلى زيادة الضغوط والتوترات والعقبات التي لابد أن يواجهها الأحباء ولابد أن يسعوا للتغلب عليها بدرجات متفاوتة من النجاح، كما رأت الباحثات النسويات منذ زمن بعيد.

تكمن خصوصية علاقة الحب وهشاشتها في الحاجة إلى المعاملة بالمثل. فإذا كنا نطلب الحب، فسيطلب منا شركاؤنا أن نعاملهم بالمثل، أي: أن نبادلهم الحب. ونحن نتصرف بطريقة نؤكد بها حقيقة تجربة شريكنا؛ فنسعى إلى الفهم بينما يسعى شريكنا إلى فهمنا. ومن منظور مثالي، سيسعى كل شريك إلى إيجاد معنى في عالم الشريك الآخر. لكن الحقائق لن تكون متطابقة. فعندما يلتقي شخصان للمرة الأولى، يكون لديهما تجارب وخلفيات غير مشتركة، ولكي تزدهر العلاقة، يجب الاعتراف بها، وإثباتها، بل وربما إعادة التفاوض بشأنها. ومن غير المحتمل أن يرى الشريكان كل تجربة لهما بأنها أصيلة وغنية عن جهد الفهم نفسه الذي يجعل العلاقة فريدة. وربما يضطر الشريكان إلى التخلي عن عناصر من ماضيهما لإقامة علاقة دائمة. ومع ذلك، يمكن لهذا الأمر

أن يتحدى غرض الحب نفسه والحاجة التي يُتوقع منه إشباعها. وإذا ظهرت عمليات ناجحة من إعادة التفاوض، فيمكن أن تكون المكافآت عظيمة. والطريق إلى تحقيق هذا النجاح يتطلب الكثير من الصبر والتفاهم والجهد لاجتيازه بسلام. وينجح الكثيرون، لكن الفجوة بين المثال والواقع ربما تؤدي إلى إحباطات وتوترات تظهر في الانفصال والطلاق والعنف الأسري.

وقد وضع ريتشارد سينيت مصطلح «الجماعة التراحمية التدميرية» Destructive Gemeinschaft، وذلك للإشارة إلى ضغوط العلاقة التي يسعى فيها الشريكان بكل قوة إلى الحق في الارتباط الحميم. وهذا يعني أن المرء يفتح قلبه ويشارك الحقيقة الكاملة والأكثر خصوصية عن حياته الداخلية بإخلاص مطلق، فلا يُخفي شيئًا، ولكن ربما يكون الإفصاح مزعجًا للشريك. والنتيجة هي وضع عبء كبير على الشريك، حيث يُطلب منه أن يوافق على أمور لا تثير بالضرورة الحماسة وأن يكون رده مخلصًا وصادقًا بالقدر نفسه. ولا يعتقد ريتشارد سينيت أنه يمكن إقامة علاقة دائمة - خاصة علاقة حب دائمة- على مثل هذه الأسس. فالجمع بين التفرد وعدم قابلية الاستبدال كشرط للحب، ولكن مع فرض الرغبة في الشفافية الكاملة على العلاقة، يمكن أن يؤدي إلى صعوبات كبيرة حتى أن الشريك سيضغط على الآخر ويتوقع منه تلبية مطالب لا يمكنه تلبيتها. وفي مواجهة هذه الضغوط سيقرر الطرفان الاستسلام بوقف المحاولة والانسحاب. وسيختار أحدهما الانسحاب من هذا الضغط والسعي إلى إشباع الحاجة إلى تأكيد الذات في مكان آخر.

ولذا فإن متطلبات المعاملة بالمثل في علاقة الحب هي سلاح ذو حدين. وربما يبدو الأمر غريبًا، ولكن الأمر الأقل ضعفًا وهشاشة هو الحب بوصفه هبة أو هدية، بمعنى الاستعداد بأن نقبل عالم المحبوب، وأن نضع أنفسنا في ذلك العالم، وأن نحاول فهمه من الداخل - من دون توقع خدمة مماثلة في المقابل. فليست هناك حاجة للتفاوض أو الاتفاق أو العقد. وما أن يكون الارتباط الحميم مطلبًا لدى الطرفين حتى يجعل التفاوض والتوصل إلى تسوية أمرًا حتميًا. وربما يتضح أن التفاوض والتسوية لا يتحملهما الشريك غير الصبور أو الأناني.

وما دام الحب إنجازًا صعبًا ومكلفًا، فلا عجب من طلب استبداله ليحل محله شخص آخر يؤدي وظيفة الحب من دون الرغبة في المعاملة بالمثل.

وفي العلاقات المتغيرة بين العالمين العام والخاص، والعالم الشخصي وغير الشخصي، تظهر اتجاهات اجتماعية متباينة. فما السبب الذي نفسر به الانتشار المتزايد لجلسات التحليل النفسي والإرشاد والتوجيه بشأن الزواج؟ هل من أجل الحق في الكشف عن دواخلنا، والكشف عن مشاعرنا العميقة لشخص آخر؟ هل الغرض منها هو الحصول على قبول لهوياتنا، أو إعداد أنفسنا للدخول إلى المنطقة المجهولة لاستكشاف الذات، مع كل المخاطر التي قد تنطوي عليها هذه الخطوة، حتى نصبح أكثر وعيًا بأنفسنا؟ وهكذا يستعين المرضى أو العملاء بالمحلل أو المعالج النفسي الذي يقدم الرعاية بمقابل مادي، وهو يُحوِّل مرضاه أو عملاءه إلى علاقات غير شخصية بدرجة كبيرة. بل وربما يعتقد المريض أنه يشتري وهم الحب بأمواله. ومع ذلك، ونظرًا لأن هذه العلاقة تختلف بشدة عن نموذج الحب المقبول اجتماعيًّا، يمكن أن يطغى التحويل على جلسات التحليل النفسي. ويمكننا تعريف التحويل transference بأنه ميل المريض إلى الاعتقاد خطأً أن سلوك المحلل الذي يتصرف «كما لو» كان أحد والديه تعبيرٌ عن الحب، وإلى الاستجابة بسلوك يتجاوز العناصر غير الشخصية المتفق عليها.

وبوسع المرء أن يهتم بنفسه وأن يشارك غيره همومه، من دون الاهتمام أبدًا بالأشخاص الذين تم شراء خدماتهم والذين ربما يتحملون مسؤولية الرعاية. وتذكرنا لين جاميسون Lynn Jamieson في دراستها للعلاقات الحميمة في المجتمع الحديث أن الحب والرعاية ليسا بالضرورة الشيء نفسه، بل تختلف ممارسات العلاقات الحميمة حسب نوعها، وعندما يتعلق الأمر بالرعاية، يظهر عدم المساواة بين الجنسين في كل من العمل المأجور وغير المأجور. وفي حين أن الرعاية مجال عمل له أولوية متزايدة وحيوية، فإن هذه الأولوية لا تنعكس في التقدير والأجور الممنوحة لمقدمي الرعاية في هذا القطاع. فهؤلاء الأشخاص يلبون حاجات عملية وليس من المتوقع منهم حب الناس بالمعنى الدقيق للكلمة،

بل الاهتمام بهم. وبالمثل، فإن من يعبرون عن اتصال عميق وعلاقة حميمة مع شخص آخر قد لا يرون الاهتمام به ورعايته جزءًا من تلك العلاقة.

الهوية والتسليع

تقدم السوق الاستهلاكية بديلًا آخر للحب، وربما يكون أقل هشاشة، وذلك بعرض مجموعة واسعة من «الهويات» التي يمكن للمستهلك الاختيار من بينها. وبما أن الثقافة والاقتصاد قد أصبحا متشابكين على نحو متزايد، فإن العلاقات بين الوجدان والقيمة تتغير. وتبذل الإعلانات التجارية جهدًا كبيرًا لعرض السلع بوصفها جزءًا من نمط حياة معين، بحيث يمكن للعملاء المحتملين أن يشتروا باختيارهم رموز الهوية الذاتية التي يرغبون في امتلاكها. فليس الإعلان مجرد تمثيل للأسواق، بل إنه خلق للأسواق من خلال تكوين علاقات جديدة بين الاستهلاك والهوية والسلع، حيث تقدم السوق أدوات صنع الهوية التي يمكن استخدامها لتحقيق نتائج متنوعة تضفي طابعًا شخصيًا.

والسوق آلية تتيح للقادرين تجميع عناصر متنوعة من الأدوات الهوياتية اللازمة لرسم الذات الفريدة على طريقة «افعلها بنفسك». ويمكن للمرء أن يتعلم التعبير عن نفسه من خلال الاستهلاك بطرق كثيرة، ومنها: شخص حديث وطليق؛ شخص حسن الانتباه والتفكير والاهتمام؛ قطب مال وأعمال طموح وواثق من نفسه؛ متساهل ومحبوب؛ عاشق للهواء الطلق ومتمتع باللياقة البدنية؛ رومانسي وحالم وصب وامق أو أي خليط من كل هؤلاء! وتكمن ميزة الهويات التي تروجها السوق في أنها تتضمن عناصر القبول الاجتماعي - التي يتم تقديمها كما هي عن طريق استخدام وسائل الإعلان التي يبدو أن الناس يقبلونها- فلا يضطر المرء إلى تكبد المعاناة اللازمة لتأكيد الذات. فالقبول الاجتماعي لا تسويغ له لأنه مدمج في المنتج المسوق منذ البداية. إنه تجارة كبيرة، ويقدر إجمالي الإنفاق العالمي على الإعلانات بحوالي 600 مليار دولار سنويًا.

ويرى البعض أن السعي إلى تحقيق الذات الأصيلة في السوق ليس أكثر

من وهم. فالمظهر هو كل ما لدينا، وليس هناك حقيقة أعمق تتصل بذواتنا الحقة، بل يتم تصنيع المظاهر وارتداؤها وخلعها في الإغواء الذي يأتي مع الاستهلاك المستمر. ومع وجود عدد كبير من البدائل المتاحة والمنتشرة على نطاق واسع، تتضاءل فرص نجاح الجهد الذي يتطلبه الدافع لحل مشكلة الهوية الذاتية من خلال الحب المتبادل. فعندما سُئل جان بودريار Jean Baudrillard في إحدى المقابلات حول ما إذا كان هناك شيء اسمه الحب، قال إن هناك حيلة دفاعية تسمى «التنفيس»، وليس لديه «الكثير ليقوله عن الحب». ومع ذلك، إذا كان بودريار على حق، يبدو أن المعاني الضمنية لما يقول تضع أعباءً أكبر من أي وقت مضى على الحاجة إلى المعاملة بالمثل والاعتراف في علاقات الحب لأن الناس ينسحبون بحثًا عن تجارب أكثر أصالة.

ويكشف التفاوض على القبول عن تجربة معذبة في الحب. ولا يمكن أن يتحقق النجاح من دون جهد طويل ومتفان. إنه يحتاج إلى تضحية بالنفس من كلا الجانبين. ويمكن بذل الجهد والتضحية بشكل متكرر وبمزيد من الحماسة لولا توافر البدائل «السهلة». ومع سهولة الحصول على البدائل -بمجرد التضحية بكمية من المال أو استخدام رصيد الائتمان- ومع عرض البائعين لهذه البدائل باستمرار، تتضاءل الدافعية لبذل جهود شاقة تتسم بأنها مستهلكة للوقت ومحبطة في أغلب الأحيان. ويمكن أن تضعف القدرة على التحمل عندما تواجه بدائل مغرية «مضمونة» وأقل صعوبة. وغالبًا ما تكون العقبة أو النكسة الأولى في شراكة الحب النامية والضعيفة كافية لشريك واحد أو كليهما ليرغب في خفض السرعة أو ترك المضمار تمامًا. وربما تُطلب البدائل بهدف «استكمال» علاقة الحب المتعثرة، ومن ثمّ تعزيزها أو إنعاشها. ويمكن للبدائل أيضًا استنزاف الطاقة من تلك العلاقة بتجسيد الرغبة في مظاهر خارجية، والانصراف عن بذل التفاهم المتبادل في علاقات الحب والارتباط الحميم.

وأحد مظاهر تخفيض قيمة عملة الحب، كما يلاحظ ريتشارد سينيت، هو الميل إلى إلغاء العلاقة الجنسية المركبة eroticism ليحل محلها الجنسانية أو

النشاط الجنسي المحض sexuality. وتشير العلاقة الجنسية المركبة إلى توظيف الرغبة الجنسية والجماع نفسيهما بوصفهما مركزًا يتم حوله بناء علاقة حب دائمة والحفاظ عليها، أي: شراكة اجتماعية من نوع مستقر تحمل جميع سمات العلاقات الشخصية متعددة الجوانب. والنشاط الجنسي المحض يعني اختزال الجماع في وظيفة واحدة فقط، وهي إشباع الرغبة الجنسية. وغالبًا ما يصاحب هذا الاختزال احتياطاتٌ خاصة لمنع العلاقة الجنسية من إثارة التعاطف والالتزام المتبادلين، ومن ثمّ منعها من التحول إلى شراكة شخصية مكتملة. وبعد تجريد الجنس من الحب، يتم اختزال الجنس إلى تفريغ التوتر والتنفيس عنه، واختزال الشريك إلى وسيلة قابلة للاستبدال في جوهرها لتحقيق غاية الإشباع. ومع ذلك، هناك نتيجة أخرى، وهي أن تحرير النشاط الجنسي من سياق العلاقة الجنسية المركبة يضعف علاقة الحب إلى حد كبير. وبذلك تفتقر علاقة الحب إلى أحد أقوى مواردها وتستصعب الدفاع عن استقرارها.

ربما تنهار علاقة الحب تحت ضغط التوترات الداخلية، أو ربما تتراجع إلى علاقة تحمل معظم سمات العلاقة غير الشخصية أو جميعها، أي: علاقة التبادل. وقد لاحظنا شكلًا نموذجيًا من علاقة التبادل عندما تناولنا طبيعة العلاقات التعاقدية مع وكالات الائتمان. فالشيء الوحيد المهم في تلك العلاقات التعاقدية هو انتقال شيء معين أو خدمة من أحد طرفي المعاملة إلى الطرف الآخر - شيء ينتقل من يدٍ إلى يد. ولا يلعب الأشخاص الأحياء المشاركون في تلك التعاملات أي دور سوى دور الناقلين أو الوسطاء، فيتممون عملية تداول البضائع ويسهلون توزيع السلع. وعلى الرغم من أن عيونهم مركزة على شركائهم، فإن تفكيرهم مركز فقط على موضوع التبادل، ولا يمنحون الطرف الآخر سوى أهمية ثانوية بصفته مالكًا أو حارسًا للبضائع التي يريدونها. فلا ينخدعون بشركائهم، بل يتوجهون مباشرةً إلى البضائع نفسها. إن آخر شيء ربما يفكر فيه الشركاء هو المشاعر الرقيقة أو الرغبات المعنوية لنظرائهم. فالدافع الأسمى لعملهم هو التخلي عن أقل قدر ممكن والحصول على أكبر قدر ممكن، ولذا يسعى الطرفان إلى تحقيق مصلحتهما الذاتية، مع تركيز تفكيرهما فقط على المهمة التي ينفذونها.

ففي تعاملات التبادل غير الشخصي، تتعارض مصالح الجهات الفاعلة. فلا شيء في صفقة التبادل يتم ببساطة لأجل عيون الآخر. وبهذا المعنى، عادةً ما يستشعر الطرفان الخوف من التعرض للخداع، ويشعران بحاجة إلى اليقظة والحذر والحيطة طوال الوقت. ويريد كل طرف اتقاء أنانية الطرف الآخر، فلا مجال للطرف الآخر بأن يتحلى بالإيثار في تصرفاته، ولكن ربما يكون هناك إصرار على إبرام صفقة عادلة. ومن ثم، فإن علاقة التبادل تتطلب قاعدة ملزمة وسلطة مكلفة بمهمة الفصل في عدالة الصفقة. ويجب أن تكون هذه السلطة قادرة على فرض قراراتها في حالات الانتهاك. ولهذا الغرض ظهرت هيئات كثيرة، ومنها: جمعيات المستهلكين، والهيئات الرقابية، وهيئات التحقيق في الشكاوى. وتتولى هذه الهيئات مهمة صعبة، وهي التحقق من عدالة التبادل والضغط على السلطات من أجل سن قوانين تقيد حرية الطرف الأقوى في استغلال جهل الطرف الأضعف أو سذاجته.

وقلما يكون طرفا الصفقة في وضع متساوٍ حقًا؛ ذلك لأن منتجي البضائع أو بائعيها يعرفون عن جودة المنتجات أكثر بكثير مما يعرفه المشترون والمستخدمون، بغض النظر عن عدد ضمانات الجودة المقدمة. وربما يروجون المنتجات للعملاء الساذجين باستخدام ادعاءات زائفة ما لم يقيدهم القانون. وكلما كانت المنتجات أكثر تعقيدًا وتطورًا، قلّت قدرة المشترين على الحكم على جودتها وقيمتها الحقيقية. ومن أجل اجتناب التعرض للخداع، يتعين على المشترين اللجوء إلى مساعدة هيئات مستقلة. ولمّا كان الشركاء يدخلون في علاقات تعاقدية فقط بوصفهم جماعات تبادلية وظيفية وناقلة للبضائع، ويبقى الواحد منهم «غير مرئي» للآخر، فهم يشعرون بأنهم أقل حميمية بكثير مما في حالة علاقات الحب. فلا يتعهدون بواجبات أو التزامات غير الوعد بالالتزام بشروط الصفقة. ولا تتأثر وجدانيًا جوانب شخصياتهم التي تكون عديمة الصلة بالصفقة المعقودة، بل تحتفظ باستقلاليتها - حسب موقعهم من الصفقة!

فهل هذا هو الحال فعلًا؟ فهناك طريقة تفكير بديهية في التفكير الاقتصادي

والسياسي مفادها أن العمل البشري سلعة مثل كل السلع الأخرى، ومن ثمّ يمكن التعامل معه بوصفه موضوعًا أو مادةً للتبادل. ومع ذلك، وعلى العكس من البضائع القابلة للتبادل، لا يمكن فصل العمل عن العامل. إن بيع عملنا يعني القبول بأن أفعالنا كأشخاص يمكن أن تخضع لإرادة أناس آخرين وقراراتهم. وهذا يعني أن ذات العامل بمجملها، وليس مجرد شيء قابل للفصل في حوزته، يتم فصلها ونقلها إلى سيطرة شخص آخر. ولذا فإن العقد غير الشخصي على ما يبدو يتجاوز بكثير الحدود العادية التي تشكل تعاملات التبادل. كما أن الوعد بسداد الدين، بحكم القانون، ينطوي على التعهد بالعمل على السداد بفائدة جيدة بالطبع.

خلاصة

لقد ناقشنا الحب والتبادل في هذا الفصل، ووجدنا طرفين متناقضين لخط متصل يمكن عبره رسم إحداثيات العلاقات الإنسانية. ومعظم العلاقات هي وصفة يختلط بها الحب والتبادل بنسب متفاوتة. وتوجد الآن بنوك وصناديق استثمار أخلاقية تهدف إلى المساهمة في تحقيق غايات اجتماعية وبيئية، ولا تحكمها فقط حسابات تهدف إلى الربحية في حد ذاتها. كما نشهد صعود الاقتصاد التشاركي، والاقتصاد التأسيسي والدائري، واقتصاد خفض النمو، واقتصاد الحالة الثابتة. وربما تجسد مثل هذه القيم وأشكال التبادل المختلفة عناصر التفاوض التجاري التي نجدها في علاقات الحب مقابل معدل الصرف العادل المشروط بعبارة «سأفعل كذا إذا فعلت كذا». وباستثناء لقاء غير متوقع أو صفقة غير متكررة، ربما لا تستمر اللامبالاة المتبادلة طويلًا، وربما يشارك الفاعلون عاجلًا أم آجلًا في أمور تتجاوز تبادل المال والسلع. وبينما يُقال لنا عادةً إن تعاملات السوق غير شخصية، فهي تقوم على شبكات من الترابطات والاعتمادات المتبادلة التي تعد فيها المعايير والقيم والأحكام التقييمية سمات معتادة للتفاعلات.

يحتفظ كل تشخيص من تشخيصاتنا بهويته النسبية حتى لو كانت مغمورة في علاقة مختلطة. ولكل منها توقعاتها ونماذجها المثالية، ولذا فهي توجه سلوك الفاعلين في اتجاه معين. ويتم تفسير الكثير من الغموض الذي يعتري علاقاتنا مع الآخرين بالإحالة على التوترات والتناقضات بين مجموعتين من التوقعات المتطرفة والمتكاملة، وإن كانت غير متوافقة. وقلما تظهر العلاقات الخالصة في الحياة، بل يكون الغموض هو القاعدة. وهذا يخلق توترات داخل العلاقات الشخصية في ردة فعل على عالم غير شخصي. وأنفسنا جزء من ذلك. وبما أن المجالين غير الشخصي والشخصي يمتزجان بطرق متزايدة، كما تمتزج الثقافة والاقتصاد، فإن هذا الوضع يفتح منافذ أخرى، ويستحدث مجموعات جديدة من الخدمات استجابةً لذلك.

وتظهر أحلامنا ورغباتنا في توتر بين حاجتين يصعب إشباعهما عند السعي ورائهما بشكل منفصل، وأعني بذلك الحاجة إلى الانتماء والحاجة إلى الفردية، إضافة إلى القدرة على التصرف في المواقع والمواضع التي نشغلها بطرق مختلفة في العلاقات الاجتماعية. ويدفعنا الانتماء إلى الحرص على علاقات قوية وآمنة مع الآخرين. ونعبر عن هذه الحاجة عندما نتحدث أو نفكر في الوحدة أو الجماعة. وتدفعنا الفردية نحو الخصوصية بوصفها حالة نكون فيها محصنين من الضغوط ومتحررين من المطالب لنفعل كل ما نعتقد أنه يستحق أن نفعله. ومع ذلك، فإن ما يستحق الفعل من منظورنا هو أيضًا ما يرى غيرنا أنه يستحق الفعل. فكلا الحاجتين ملحة وقوية. وكلما اقترب المرء من تلبية حاجة ما، كان إهمال الحاجة الأخرى أكثر إيلامًا. ونجد أن الجماعة من دون الخصوصية ربما تبدو أقرب إلى القمع منها إلى الانتماء، في حين أن الخصوصية من دون الجماعة يمكن أن تكون أقرب إلى العزلة منها إلى الرغبة في «أن تكون على طبيعتك». ونكون على طبيعتنا (أنفسنا) مع الآخرين بدرجات متفاوتة ونعايشها بكل ما فيها من مباهج، وملذات، وآمال، ورغبات، وإحباطات، وقيود. أن نكون أصدقاءً لأنفسنا يعني أننا قد دخلنا بالفعل في صداقات مع الآخرين.

الفصل السادس

الجسد والجنسانية والصحة

تكمن الرؤية السوسيولوجية الثاقبة في التقاطعات بين التاريخ وسيرنا الذاتية وإعادة الإنتاج الاجتماعي. ويعتقد كل منا أنه فريد، ومع ذلك فنحن جزء من البيئات الاجتماعية التي تشكل تصوراتنا وأفعالنا وتؤثر فيها، بما في ذلك أعمق مستويات فرديتنا المتخيلة. وتعد صحة أجسادنا وسلامتها سمتين أساسيتين لهذه العملية. ففي نهاية الأمر، نخضع بصورة اعتيادية لإعلانات تحثنا على اتباع نظام غذائي وممارسة الرياضة والاسترخاء والتأمل والاستمتاع بالعطلات. وفي أثناء هذه العملية، يزداد اهتمامنا بأجسادنا، وتتغير عاداتنا، ونتبادل الأموال، وربما تزداد شكوكنا في الخبرة التي تُوجه أحدث الأفكار بشأن ما هو جيد لنا. وربما نرفض الدعوة إلى التمتع بصحة جيدة، ونسرف في الأكل والشرب، ونلمح إلى ما يبدو أنه يتجاوز مجالات مسؤوليتنا من أجل تبرير أفعالنا. ويتم الإعلان عن العطلات بوصفها «استراحة»، ولكن استراحة من ماذا؟ ولما كانت الصور المختلفة ووعود الإمكانات تملأ حياتنا اليومية بشكل اعتيادي، فإننا نتأرجح، ليس فقط بين الرغبة في الحميمية والعزلة، بل أيضًا في علاقاتنا بين صور أنفسنا وأجسادنا.

الرفاه والأمن والمأوى

إننا نتعرف على أنفسنا مع الآخرين ومن خلالهم، ويمكن أن تكون علاقاتنا جذّابة ومزعجة معًا، ويمكن لتفاعلاتنا أن ترسل إشارات مختلفة ذات عواقب

لابد أن نتحمل مسؤوليتها. وعندما نشير إلى «الأنا»، فإننا نقوم بأعمال أدائية بطرق مختلفة من خلال أجسادنا، وحضورنا الفيزيائي، واتخاذنا مواقف في العالم إزاء الآخرين وإزاء أنفسنا. على سبيل المثال، تحيط بنا أفكار «الرفاه» التي تشتمل خصائصها على اعتماد توجه نفسي إيجابي، وإزالة المشاعر السلبية من نطاق تجاربنا. وتزداد المؤشرات الدالة على هذه الحالة الإيجابية، وهذه الزيادة يمكن أن تقع على كاهل الفرد، وربما يؤدي استبطانه لهذه التقييمات إلى التساؤل عما إذا كان يُظهر إثباتًا كافيًا لتلك الحالة النفسية الإيجابية. ويمكن أن تؤدي هذه العملية إلى مزيد من القلق. فلا عجب إذًا أن كثيرين منا يستحدثون استراتيجيات لاجتناب هذا الوضع. وعندما يستعصي علينا التعامل مع هذا الوضع المثير للارتباك، ربما نشعر بالحاجة إلى الانسحاب. فأين نذهب لنجد المأوى الآمن الذي نتطلع إليه؟

ولنتأمل العالم من حولنا؛ ولنتأمل الأماكن والأشخاص الذين نعرفهم ونعتقد أننا نفهمهم. إننا نسكن الفضاءات والأماكن التي توجه المعنى الذي نضفيه عليها، كما أن هذا المعنى يوجه تلك الفضاءات والأماكن. وتتسم دلالة هذا المعنى بأنها متغيرة ومتبدلة، ويمكن وصفها بأنها سلسلة من دوائر متحدة المركز تُظهر درجات متفاوتة من الفهم، وكل واحدة منها أكبر من التي تليها. ونجد أن محيط الدائرة الأكبر والأبعد غير واضح على خريطتنا المعرفية، ولا نشعر بأننا نألفه، وأغلب فهمنا له نستقيه من مصادر وسيطة مختلفة مثل وسائل التواصل الاجتماعي والصحف والأخبار التلفزيونية. وكلما زادت المسافة، بدا محيط الدائرة مجهولًا لنا بدرجة أكبر. ولذلك نعتمد على الآخرين لإرشادنا عبر تضاريسه وخصائصه، ولكن من دون أن نعرف بالضرورة مدى دقته. أمّا المجالات الأصغر التي نتفاعل فيها فهي مألوفة أكثر لأنها تُظهر قواعد وسلوكيات نفهمها، ونعرف كيف نستجيب لأنماط التفاعل.

وتكمن الألفة والاستئمان في العلاقات الدينامية. وكلما زاد الوقت الذي نقضيه في مكان ما، وكنا على مقربة جسدية منه، أصبح المكان مألوفًا لنا

بدرجة أكبر. فنحن نحقق فهمًا أفضل للأشخاص والأماكن عن طريق اختبار معرفتنا في ضوء التجارب التي يوجهها الماضي والحاضر وحتى توقعات المستقبل. ويتفاعل القرب وإحساسنا بالهشاشة من خلال أنماط منتظمة ربما نشعر فيها بأننا جزءٌ من مشهد اجتماعي وأننا ننعم بمزيد من الأمان. ومعرفتنا بعادات الناس تقلل من حالة اللايقين التي تصاحب عدم الألفة، ولذا فإننا نعرف ما نتوقعه من الناس. وفي هذه الأماكن لسنا في حاجة إلى إثبات أي شيء، ويمكننا أن نُظهر «الوجه الحقيقي» ولا نخفي شيئًا. وغالبًا ما ننظر إلى «البيت» بهذه الطريقة، ونعده مكان الأمن والدفء والأمان، وفيه يمكننا الوثوق بمكانتنا وحقوقنا من دون الاضطرار إلى قتال أو حراسة أو مراقبة. ولذا، فإن تجربة التشرد هي أكثر من مجرد انعدام المأوى المادي؛ حيث إنها حرمان من البيت الذي وصفه ماثيو ديزموند Matthew Desmond بأنه «نبع الشخصية».

وكما هو الحال مع جميع الحدود التي تفصل الفضاءات والأماكن، فإننا نقبل الألفة والأمن داخل ملاذات معينة طالما أنها موجودة وثابتة عبر الزمن. وقد لاحظت أليسون كافانا Allison Cavanagh في كتابها «**السوسيولوجيا في عصر الإنترنت**»[1] أن الناس ربما يشعرون بالحنين إلى الجماعة ويلتمسون التضامن في الجماعات الافتراضية عبر الإنترنت. ويهتم الفهم السوسيولوجي بالكشف عن طرق استحداث هذه الجماعات وإعادة إنتاجها. ففي البيت نفسه تتوارى حالات التفكك الأسري والصراعات بين الأجيال حول التوجه الجنسي والزواج والانتماءات الدينية التي نرى فيها صراعات التقاليد والمعتقدات طالما أننا نفترض أن الحدود بين الدوائر محددة بوضوح ويوجد عالم متجانس. وعندئذٍ نعرف من نحن، والتوقعات المرجوة منا، وموضعنا في نظام الأشياء. ونعلم ما نتوقعه بشكل معقول في كل موقف وأي التوقعات ستكون غير مشروعة وسيئة. ومع ذلك، ماذا لو أصبحت الفروق بين الدوائر غير واضحة أو تلاشت تمامًا؟

---

(1) Allison Cavanagh. *Sociology in the Age of the Internet*. Maidenhead: McGraw Hill/ Open University Press, 2007.

ماذا لو كانت القواعد الموجودة في مكانها الصحيح في دائرة ما تتسرب إلى أخرى، أو تتغير بسرعة كبيرة، وتدخل المعايير والتوقعات والقيم المختلفة إلى مجال المألوف؟ فربما يفضي ذلك إلى الشعور بالارتباك وعدم اليقين، وربما الاستياء والعداء. ويفسح الوضوح والتماسك الطريق أمام حالة من اللايقين، وربما يختلط القلق بعدم الرغبة في التفاعل والفهم، مما يؤدي إلى مزيد من الانقسامات.

وربما يلعب الحنين دوره في عملية الفهم، وتظهر الرغبة في العودة إلى الماضي الذي كان يسوده الوئام والتقاليد بحيث يعرف الناس مكانهم والتوقعات المرجوة منهم. ففي حين أن البحث التاريخي قد شكك في وجود هذه اليقينيات المريحة التي غالبًا ما تحققت بطمس الاختلافات عن طريق القمع وعدم التسامح، فإنها بقيت موجودة لأن الخيال الشعبي يوظفها للتنصل من الاستجابة للظروف المعاصرة. وربما يلجأ السياسيون الشعبويون إلى تعبئة الرأي العام بمثل هذا الخطاب لحشد الدعم والتأييد. ويمكننا أن نكون على يقين بمرور الوقت أن التسامح ينحسر وأن اللوم يحل محل الحرص على التفاهم الذي يمكننا من العيش معًا.

ويبدو الآن أن سرعة التغير تتحكم في الظروف التي نعيش فيها، وينتقل الناس بسرعة من مكان إلى آخر. وفي كتاب عن أشكال القدرة على التنقل Mobilities[(1)]، يوضح جون أوري John Urry أن عالمنا المتصل يمكن أن يعني أننا نبدو حاضرين وغائبين في آن، ويمكن أن تُعد قدرتنا على التنقل عبر الحدود مسألة بديهية. فالناس الذين كانوا معروفين لنا يومًا ما عن قرب يختفون عن الأنظار، ويدخل أناس جدد لا نعرف عنهم سوى القليل. فإذا كان بإمكاننا في الماضي أن نحدد من نحن على أساس المكان والعصر، فقد تبخرت هذه الإمكانية في زماننا، وإذا كانت المعايير والقواعد تتغير بسرعة ومن دون إشعار،

---

(1) John Urry, *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

فإنها تفقد الآن الشرعية التي تعزز وجودها. وقلما يمكننا أن نُسلِّم بشيء، وتحيا افتراضاتنا على رمال متحركة ونتفادى عواقبها بالتجديد الدائم عبر جهود مستمرة. وحتى في أعمق العلاقات وأكثرها ألفة ومودة، تكون اليقظة مطلوبة لأن الهشاشة تحكم المزيد من جوانب حياتنا، ويخترق التسليع الحدود، ويمكنه بسهولة أن يُحوّل بيت الأمان إلى ممتلكات قابلة للتبادل مثل أية سلعة.

وهذه مبالغة إلى حد ما من أجل التوضيح. ومع ذلك، يمكننا أن نفترض بسهولة الأمور التي تتيح لنا الأمان الذي يفتقر إليه أناس كثيرون، أو يفتقرون إلى الوسائل اللازمة لتحقيقه. فلا يمكننا الانتقال من خصوصية تجاربنا إلى التعميم. ففي التعميم، هناك عمليات تؤثر في العلاقات الوثيقة على الرغم من الاعتقاد السائد بأنها محمية ومعزولة بإحكام عن التأثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فعلى سبيل المثال، نلمس هذا الأمر في العلاقات الأكثر حميمية، وهي علاقة الأسرة أو علاقة الحب. وقد ابتكر أنتوني غيدنز مصطلح «الحب المتدفق» confluent love لوصف المشاعر التي تربط شراكة الحب، وكذلك مصطلح «العلاقات الصافية» pure relationships لوصف شراكة الحب المبنية على هذا الأساس. والحب المتدفق يعني ببساطة أنه في لحظة معينة يحب الشريك شريكه، وينجذب الواحد منهما إلى الآخر، ويرغب الواحد منهما في البقاء مع الآخر. وهكذا تكون شراكتهم ممتعة ومُرضية ومرغوبة. لكن ليس هناك أي وعد أو ضمان بأن هذه الحالة الممتعة ستستمر وفق مقولة «نعيش معًا إلى أن يفرقنا الموت». فتلك الأشياء التي تتدفق معًا ربما تفترق في أية لحظة. ولذا فإن الحب المتدفق يحتاج إلى طرفين، أمّا الافتراق فيكفيه أن تخفت مشاعر أحدهما. إن العلاقة الصافية، التي تجمعها المشاعر المتدفقة، هي بناء هش وضعيف. ولا يمكن لأي من الشريكين أن يأمن الآخر، الذي قد يعلن في أي وقت أنه لا يرغب في استمرار العلاقة والحياة المشتركة، وأنه بحاجة إلى «مساحة أكبر» ويفضل البحث عنها في مكان آخر. وتبدو الشراكات اليوم أقرب إلى علاقات مبنية على «فترة تجريبية»، وتصاحبها سلسلة من الاختبارات اليومية بلا نهاية. ويبدو أنها تتيح حرية المناورة لأن الشريكين ليسا مقيدين بالتزامات أبدية، كما

أنها لا ترهن مستقبل أي منهما. لكن الثمن الذي لابد من دفعه يبدو باهظًا لأن هذه «الحرية» تعتريها حالة دائمة من عدم اليقين وانعدام الأمان.

وكل هذا يضر حتمًا بمكانة الأسرة بوصفها مؤسسة الاستقرار والأمان. فالأسرة جسر بين الشخصي وغير الشخصي، وبين فناء أفرادها وخلودها. وعاجلًا أم آجلًا، سيموت أحد أفراد الأسرة، لكن أسرته وأقاربه وسلالته ستعيش بعده؛ والإرث الذي يتركه هو إدامة ذلك النسب وتلك السلالة إلى حد ما. وتتخذ العائلات أشكالًا مختلفة كثيرة، وتعيد ترتيب نفسها في سياقات متنوعة، أو تذوب ببساطة في علاقات أخرى. ومثلما تقع تحولات مجتمعية، تقع أيضًا تحولات في التوافق والحب والدعم الذي نجده في مثل هذه العلاقات. وربما تصبح أمورًا كثيرة مهامًا يجب أداؤها من أجل استدامتها. ووصفت لين جاميسون هذه العملية بأنها كشف عن العلاقة الحميمة التي تصبح فيها الأمور التي كانت مفترضة من قبل بحاجة إلى توضيح من أجل الحفاظ بانتظام على روابط الوحدة داخل العلاقات.

ويمكننا القول إن الأماكن التي نشعر فيها بالأمان تتضاءل، ولا يسكنها سوى عدد قليل من الناس، وإذا ما دخلوها، فربما يبقون فيها أو لا يبقون فترة كافية تجعلهم قادرين على إرساء الثقة والاستئمان. ومع ذلك، هناك طرق كثيرة يتم من خلالها الحفاظ على تلك العلاقات في الحياة اليومية، ويصاحبها عواقب متباينة تعانيها الأطراف المعنية. على سبيل المثال، اهتمت باميلا أودي Pamela Odih باقتصادات الوقت والجندر في كتاب لها عن الجندر والعمل في الاقتصادات الرأسمالية(1). لقد كان العمل المأجور مكانًا يُفترض أنه منفصل عن المنزل، لكن التقنيات الجديدة فتحت إمكانيات الاستخدام المنزلي للفضاء والزمن، وفي الوقت نفسه أظهرت أنماطًا من التراكم المرن تعتمد على عمل الإناث وتعايش أسواق العمل الرسمية وغير الرسمية. ويؤدي ذلك إلى ضغوط

(1) Pamela Odih, *Gender and Work in Capitalist* Economies. Maidenhead, Berkshire: Open University Press, 2007.

جديدة داخل العلاقات بحيث يتم رسم حدود الفضاء والزمان داخل البيت من أجل تمكين العمل في المقام الأول. فإذا كان الشريك في العلاقة لا يدرك ذلك، ولا يتأقلم، ولا يشارك التقسيم المنزلي للعمل، فإن الاستغلال والصراع يشتدان. لذلك يجب أن نكون حذرين في قبولنا للحريات الجديدة التي توفرها الثورة التكنولوجية والمعلوماتية، وأن ندرك من هم المستفيدون من تلك الحرية وما عواقبها.

أجسادنا وأنفسنا: الإشباع وطلب الكمال

لقد أكدنا في هذا الكتاب من البداية أننا نعرف أنفسنا من خلال الآخرين، فماذا يعني أننا نعرف أنفسنا؟ وماذا نلمح إليه عندما نزعم هذا الزعم؟ تتبدى الإجابة في ذواتنا المتجسدة، أي: بالإشارة إلى أنفسنا بوصفنا «أجسادًا». ولنتوقف هنا ونتأمل هذه الفكرة. يدور هذا الكتاب حول ما يعنيه العيش في المجتمع لكينونتنا، والمنظورات التي نرى بها أنفسنا والأشياء والآخرين، والآثار المترتبة على هذا المعنى وتلك المنظورات. ومع ذلك، فإن أجسادنا هي أشياء «ورثناها»، ومركبة بالكامل، وليست فيما يبدو «نتاجًا» للمجتمع. ومع ذلك، فإن الإيمان بذلك الثبات هو خطأ. فمثل أي شيء آخر يخصنا، نجد أن ظروف العيش في المجتمع تؤثر بقدر كبير من الأهمية في أجسادنا. ولا شك أن الجينات حددت جوانب كثيرة تتعلق بأحجام أجسامنا وأشكالها وخصائصها الأخرى، وأننا لم نحددها باختياراتنا وأفعالنا الإرادية - بل حددتها الطبيعة، ولم تحددها الثقافة- ومع ذلك فإن الضغوط المجتمعية تدفعنا إلى بذل كل ما في وسعنا للوصول بأجسادنا إلى حالة من الاعتراف بأن هذه الأجساد مناسبة وسليمة.

وتعتمد هذه العملية على طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه وما إذا كنا نعيش في سلام ووئام مع أجسادنا. وربما نرى أجسادنا واجبًا نعهد به إلى أنفسنا - وشيئًا يجب تطويره ويتطلب رعاية واهتمامًا كل يوم. وما أن يتحول تطوير أجسادنا إلى واجب حتى يضع المجتمع المعايير اللازمة للشكل المرغوب

والمقبول، ولما ينبغي على كل شخص القيام به من أجل التقدم نحو استيفاء تلك المعايير. ويمكن أن يؤدي عجز الناس عن استيفاء تلك المعايير إلى الشعور بالخزي، وربما يجدون أنفسهم عرضة للتمييز، ويتبدى ذلك، على سبيل المثال، في المواقف المتحيزة تجاه الأشخاص ذوي الإعاقة، ويتضح ذلك التحيز في تصميمات المباني نفسها؛ أو في المواقف المتحيزة ضد المتحولين جنسيًّا استنادًا إلى أن التحول نفسه يشكك فيما يُفترض أنها حدود جنسية ثابتة بين الأضداد. وأجسادنا هي موضوعات خاضعة للتقييد الاجتماعي، ولذا فهي أيضًا موضوعات مُقاومة للتصنيفات التي يرغب المجتمع في إسنادها لها.

لقد اهتمت دراسات ميشيل فوكو حول «تقنيات الذات» بالتغيرات التي طالت علاقاتنا مع أنفسنا وأجسادنا بمرور الزمن. وهي تبين أن طريقة تعاملنا مع أجسادنا واعتنائنا بأنفسنا ليست بالطبع مسألة تحدث في فراغ اجتماعي. على سبيل المثال، أوضحت دراساته التاريخية أن الجنسانية هي «مجموعة التأثيرات الناتجة في الأجساد والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية»، وأنه يمكن للمجتمعات أن تكون قمعية في إنتاج وتنظيم ما هو مقبول في العناية بالجسم. وفي ضوء الحجم الكبير للمخاطر وعدم اليقين في «العالم هناك»، يظهر الجسم بوصفه الكيان الذي نأمل أن يكون الخط الأخير في مجموعة من الخنادق التي يمكن الدفاع عنها. ويمكن أن يصبح الجسد ملجأً جديرًا بالثقة لأنه موقع يمكننا التحكم فيه، ومن ثمّ الشعور فيه بالأمن والأمان والاطمئنان. وفي ضوء الأحوال التي تشهدها مكونات العالم التي يُزعم أنها الأكثر استقرارًا وثباتًا في العالم الخارجي، وفي ضوء عادة هذه المكونات في إخفاء شتى ألوان المفاجآت- حتى أنها تختفي من دون أثر أو تتغير تمامًا- يبدو الجسد هو المكون الأقل عابرية، والأطول عمرًا في حياتنا. ففي حين أن كل شيء قد يتغير، فإن أجسادنا ستلازمنا دائمًا! فإذا كانت عمليات الاستثمار والجهد والإنفاق تنطوي على مخاطر، فربما تجني أجسادنا ثمارها، وبالمثل، تتعرض أجسادنا لعواقب إهمالنا واستهتارنا. ولذا تتوقف أمور كثيرة على الجسد، وأحيانًا ما تكون هذه الأمور أكثر مما يمكن أن يتحمله الجسد.

إن المداومة على العناية بالجسد لها مزاياها. ذلك لأن الجسد موقع النشاط الذي يمكن أن يسفر عن نتائج حقيقية وملموسة عن طريق ملاحظة النتائج، ثم قياسها. وليس هنالك من نقص في المعدات الصحية اللازمة للمساعدة في هذه العملية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: أجهزة قياس ضغط الدم، وأجهزة مراقبة القلب المحمولة، وثروة من المعلومات الخاصة بالأنظمة الغذائية. فليس من الفطنة أن نكون هدفًا ساكنًا للعبة الحظ التي يلعبها القدر مع الجسد، لأن الجسد يمكن أن يصبح موضوعًا للرغبة. كما أن إحجامنا عن فعل أي شيء يبدو أسوأ - وأكثر إيلامًا وامتهانًا - من فعل شيء ما، حتى لو أثبت ذلك على المدى الطويل أنه ليس فعالًا بالقدر الذي كنا نتمناه. ولكن مهما كان حجم العناية التي نوليها للجسد، فمتى تكون العناية كافية؟ فعندما نكون بصحة جيدة ربما لا يشعر الجسد بأننا كذلك! وعندما نشعر بأننا لسنا بصحة جيدة ربما يكون الجسد على ما يرام! وقد كتب مارك جريف Mark Greif دراسات عن التمارين الرياضية في كتابه **ضد كل شيء**[1]، وأكد أنه مهما تطلب الأمر، فإننا نصبح مهووسين بالأرقام في عملية من الاختبار الذاتي الدائم، حيث تكون الرغبة المكبوتة في أحلام صالة الألعاب الرياضية هي الرغبة في الخلود. إن أسباب القلق التي تثير مثل هذه المخاوف لن تختفي لأنها تصدر عن شيء خارج عن العلاقات مع أجسادنا - إنها تصدر عن المجتمعات التي نعيش فيها. وهكذا يقود الناس سياراتهم إلى صالة الألعاب الرياضية لممارسة الرياضة واللجوء إلى المأوى بعيدًا عن ضغوط العالم، وهم يفعلون ذلك بشهية مفتوحة ربما لا يمكن إشباعها تمامًا.

وهذا الوضع يضعنا أمام احتمالات عدة. فمشاعر الرضا التي ربما نستمدها من نجاح جهد أو آخر في مساعي التحسين الذاتي ربما تكون مؤقتة وتتبخر بسرعة، ليحل محلها انتقاد الذات واستهجانها. وبدلًا من مداواة الجروح التي خلّفها العالم الخارجي المتقلب، يمكن أن يصبح جسدنا موقعًا ينعدم فيه الأمن

(1) Mark Greif, *Against Everything*. New York: Pantheon Books, 2016.

ويسوده الخوف. وما أن يتحول الجسد إلى حصن دفاعي، حتى تصبح كل الأراضي المحيطة به والطرق المؤدية إليه هدفًا لليقظة الشديدة. فلابد أن نكون يقظين على الدوام؛ لأن الجسد يصبح في وضعية الهجوم أو ربما يتعرض للهجوم في أية لحظة، حتى لو بقي العدو مختبئًا فترة من الزمن. ونحتاج إلى إحاطة الحصن بالخنادق والأبراج والجسور المتحركة، ويجب أن يقع تحت أنظارنا على مدار أربع وعشرين ساعة في اليوم. وبعض المتسللين «يستقرون» في الجسد ويتظاهرون بأنهم جزء منه، في حين أنهم في الحقيقة ليسوا كذلك - ويبقون غرباء في داخله. على سبيل المثال، تستقر الدهون «في الجسم» ولكنها ليست «من الجسم»، وهي مثال جيد على تلك العملية. ولابد من التجسس على هؤلاء الخونة المخادعين والماكرين المتربصين، حتى يمكننا «إخراجهم من النظام» و «التخلص منهم»، وما أكثر الخدمات التي تتيح لنا محاصرة الدهون وإزالتها وترحيلها والإطاحة بها. ومع ذلك، فإن أساليب الحياة بشكل عام ليست أبدًا موضوعًا للتفكير والنقاش العام المستمر؛ لأن المشروع بأكمله يقوم على فردنة القضايا الاجتماعية، ومن ثمّ استبطانها بوصفها جزءًا من القناعات الشخصية. صحيح أن المعسكرات الصيفية للأطفال الذين يعانون من زيادة الوزن تظهر هنا وهناك، لكن قلما يتطرق النقاش العام إلى العلاقات بين الأنظمة الغذائية وأساليب الحياة، وأنماط الاستهلاك لمجموعات كاملة من الناس، ومصادر أطعمتنا، وكيفية تعبئتها، ومكونات المنتجات التي تبيعها الشركات من أجل الربح.

ويمكن تصوير «سطح التماس» بين الجسد وبقية العالم الخارجي بأنه خط أمامي غير حصين لابد من الدفاع عنه، وتحويله إلى موضوع جدير بالاهتمام والإحكام، وإلى موضوع واقعي في معركة لانهائية في سبيل الأمن والأمان. وتتمثل نقاط التفتيش الحدودية في فتحات الجسد والممرات المؤدية إلى «داخل النظام»، وهي أماكن محفوفة بالمخاطر. ولذا ينبغي أن نرغب في مراقبة كل ما نأكله ونشربه ونتنفسه بانتباه شديد، وتختلف الضوابط وفقًا لأحدث الأفكار العلمية وجماعات الضغط من أصحاب المصالح التجارية. فأي طعام أو هواء

ربما يضر بالجسم أو يتضح أنه سام تمامًا. وليس بمستغرب أن تظهر صناعة كاملة ومجموعة كاملة من تقنيات التسويق التي تشكل جزءًا من خطابات الجسد عن الأطعمة «الجيدة» والأطعمة «السيئة». كما أصبحت «الأغذية فائقة الجودة» حلًا واعدًا بفوائد لا يمكن الحصول عليها من أغذية أخرى، وأصبح من الممكن تعبئتها وتعليبها بوصفها ملائمة لنمط الحياة المنشغل. وينبغي أن نختار نمط النظام الغذائي الصحيح لأن هناك أنظمة كثيرة تَعرض علينا تلبية رغباتنا بأسعار باهظة.

هذه العملية ليست سهلة، وربما تحتاج إلى بذل النفس والنفيس. فالأغذية التي كنا نعتقد أنها غير ضارة أو حتى مفيدة للجسم يتضح أنها تنطوي على آثار جانبية سيئة، بل ربما يتضح أنها من العوامل المسببة للمرض. وهذه الاكتشافات تمثل صدمات كبيرة لنا لأنها في أغلب الأحيان اكتشافات متعلقة بالماضي، وغالبًا ما تظهر بعد أن يكون الضرر قد وقع بالفعل ويتعذر إصلاحه. وبالرجوع إلى ملصقات الأغذية والاطلاع عليها، يتبين أنها تحتوي على مكونات ضارة. وربما يهز ذلك ثقتنا بصورة دائمة حتى أننا نتشكك في كل شيء؛ فمن يدري أي الأغذية التي يوصى بها الخبراء الآن سيتم وصفها في المستقبل بأنها ضارة؟ فلا يمكننا أن نتناول «وجبة صحية» من دون أن تعترينا درجة من القلق. فلا عجب أن الأنظمة الغذائية «الجديدة والمطورة» تتوالى في أعقاب الأنظمة التي كنا نفضلها، وأن تظهر عبارة «اضطرابات العصر» للإشارة إلى شدة الحساسية، وفقدان الشهية، والشراهة، وهي اضطرابات تظهر جميعها على سطح التماس بين الجسم والعالم الخارجي. وقد لاحظ جان بودريار **Jean Baudrillard** أن للحساسية «نقاط ارتباط» منتقلة يصعب تحديدها، وهذا يعكس حالة من القلق المنتشر وغير المحدد الذي يكمن في أساس الانشغال بالحفاظ على الجسم والدفاع عنه.

وإذا كانت العناية بصحة أجسادنا وقاية يقظة من التلوث أو الضعف، وإذا كانت هي الدافع الوحيد الذي يُوجه أفعالنا، فإن الاحتراس الشديد الذي يقترب

من الصيام سيصبح استراتيجية معقولة ينبغي اتباعها. وبهذه الطريقة سنقلل «حركة المرور عبر الحدود» إلى الحد الأدنى بالامتناع عن الإفراط ورفض تناول الأطعمة الزائدة والاكتفاء بطعام قليل يبقينا على قيد الحياة. وهذا ليس خيارًا للكثيرين من الناس لأنهم لا يعلمون ما إذا كانوا سيحصلون على طعام كل يوم أم لا. وقلما يكون ذلك حلًا مقبولًا للذين يتمتعون بالحصول على الطعام كل يوم؛ لأنه سيُجرِّد الجسد من الجاذبية الرئيسة التي يمثلها «لمالكه». فليس الجسد موقعًا للقلق فحسب، بل هو أيضًا موقع للذة. وما أكثر المغريات هنا: المجلات، والإعلانات التجارية، والمواقع الإلكترونية والاشتراكات، والعروض الوامضة في الأماكن العامة ونوافذ المتاجر. وجميعها تغرينا بالدخول في تجارب يمثل غيابها تفريطًا في مبدأ اللذة. فالأكل والشرب مناسبتان اجتماعيتان تثيران لذات ممتعة وتجارب مثيرة. ولذا فإن تقليل استهلاك الطعام والشراب هو تقليل لعدد هذه المناسبات والتفاعلات المصاحبة لها. فهل من المستغرب أن نجد في قائمة الكتب الأكثر مبيعًا، وإلى جانب كتب التنمية البشرية، كتب التخسيس والنظام الغذائي، وكتب الطهي التي تقدم وصفات لأفخم الأكلات وأروعها وأعجبها؟

لدينا تضارب في الإشارات التي تختلف باختلاف الأمة والجندر والعرق والطبقة. فمع وجود أيديولوجيا تفترض في كثير من الأحيان أن البيولوجيا هي مصير النساء والرجال الذين يميلون إلى تأكيد التحكم والأداء، فكيف يمكن لكل تلك الإعلانات أن ترسم وجهات النظر المهيمنة وتساعدها؟ وغالبًا ما يُعتقد أن الجسد أقرب إلى الطبيعة منه إلى الثقافة، وقد ظهرت أنماط فكرية كاملة ترى الجسد مصدرًا لعدم الثقة بسبب قدرته على الانغماس في الملذات و«الخطيئة». ومن ثمّ، فإن السعي وراء اللذة في الجسد هو أمر يجب الاعتراف به من خلال إخضاع أنفسنا لسلطة أعلى يمكنها أن تغفر لنا أي انحراف مؤقت عن طريق مستقيم. وفي أثناء هذه العملية، نتجاهل مؤقتًا جزءًا مما نحن عليه من أجل التركيز على شيء آخر. وتضيف هذه الطرق في التفكير وغيرها إلى أنماط الإدماج والإقصاء التي تحيط بما قد نأمله بشكل واقعي في حياتنا. فالقدرة على

الاستمتاع بالطعام والتفكير فيه هي أيضًا القدرة على شرائه والتخلص من ضرورة البحث عن الطعام من أجل البقاء. وتفترض أفكار الأكل الصحي أن موارد الوقت والمال تحت تصرفنا، لكن لا ينعم الجميع بالقدر نفسه من تلك الموارد. وبالمثل، فإن إحاطة أنفسنا بواحد أو أكثر من الجيوش المتنامية من الفنيين – المدربين الشخصيين والمستشارين الغذائيين - إنما تعتمد على القدرات المذكورة سلفًا. وربما يجد آخرون «الحل» في الاحتفاء بما يتم الاستهزاء به في الغالب، ويصممون على التعايش مع أجسادهم، ويقاومون تحويلها إلى أشياء للتلاعب والاستغلال على أساس نزوة عامة.

في سبيل الصحة واللياقة

هل كل هذا أمر صحي؟ إذا سُئلنا عما نريد تحقيقه عندما نتخذ التدابير اللازمة لحماية أجسامنا وتدريبها وممارسة الرياضة، فربما نُجيب بأننا نريد أن نكون أكثر صحة ولياقة. وكلا الهدفين جديران بالثناء. لكنهما مختلفان، وفي بعض الأحيان متعارضان. ففكرة الصحة تفترض أن هناك معيارًا يجب أن يستوفيه جسم الإنسان، وتصبح الانحرافات عن المعايير علامات دالة على الخلل أو المرض أو الخطر. والمعايير لها حدودها العليا والدنيا، ولذا يمكننا القول إن تجاوز الحد الأعلى عملٌ خطير وغير مرغوب على القدر نفسه من الانخفاض إلى ما دون الحد الأدنى؛ على سبيل المثال، ضغط الدم المرتفع جدًا والمنخفض جدًا. ويستدعي كلا الاحتمالين التدخل الطبي. على سبيل المثال، يشعر الأطباء بالقلق عند وجود عدد كبير جدًا من كرات الدم البيضاء، لكن ربما يعتريهم أيضًا القلق عند وجود عدد قليل جدًا منها.

فنحن نبقى أصحاء إذا ما التزمنا بمعيار محدد، بل إن هذا لهو السبيل الوحيد للبقاء أصحاء. وتشير فكرة الصحة إلى الحفاظ على «حالة ثابتة»، مع السماح بتقلبات صغيرة في بعض الأحيان. وبما أننا نعرف بوجه عام ماهية الحالة الطبيعية، ويمكننا قياسها بدرجة من الدقة، فنحن نعرف الغاية التي نسعى

جاهدين لتحقيقها بوصفها «حالة نهائية». وربما تستغرق العناية بصحتنا كثيرًا من وقتنا وربما تُفاقم الوضع، وغالبًا ما تُثير قدرًا كبيرًا من القلق. ومع ذلك، هناك مبادئ استرشادية بشأن ما يمكننا معرفته وإلى أي مدى نحتاج إلى مواصلة الجهد، ومدى الرضا الذي نحققه في عملنا. وما أن نعود إلى «معيار مقبول» حتى يمكننا أن نتيقن من ذلك عن طريق مقارنة مؤشرات أجسامنا ووظائفها بإحصاءات «المتوسطات» الملائمة لأعمارنا.

أمّا اللياقة فهي مسألة أخرى. فمع أن العلاقات الأبوية تتشكك في الجسد بسبب قربه من الطبيعة المتعارضة مع العالم العقلاني للرجال، فإن اللياقة تصبح استعراضًا عامًا، ويمكن رؤيتها في الصالات الرياضية والشوارع والأفنية والملاعب الرياضية، وهي مجالٌ تجاري كبير. وربما يكون هناك حد أدنى للياقة حسب العمر، ولكن الحد الأقصى يبلغ عنان السماء؛ لأن اللياقة تتعلق بتجاوز المعايير وليس الالتزام بها، ولذا تعج الصالات الرياضية بالشعارات التي تحث أعضاءها على التفوق والتميز. وقد أوضح ذلك لويك واكوانت Loïc Wacquant في دراسة إثنوغرافية بعنوان **الجسد والروح**[1]، مؤكدًا أن اللياقة أصبحت مكانًا لتشكيل الجسد وتحويله إلى درع وسلاح لاستخدامه ضد خصم معين. أمّا الصحة فليست موجهة نحو مثل هذه الأهداف بوجه عام، بل تتعلق الصحة بالحفاظ على الجسم في حالة طبيعية وأدائية من أجل العمل وكسب الرزق والقدرة على التنقل والمشاركة في الحياة الاجتماعية والتواصل مع الآخرين واستخدام المرافق التي يوفرها المجتمع لتيسير المهام الحياتية المختلفة. في حين أن اللياقة لا تهتم بما يجب أن يفعله الجسم، بل بما يقدر أن يفعله الجسم في النهاية إذا ما كان المرء مستعدًا لبذل الوقت والجهد والمال. ونقطة البداية هي ما يمكن أن يفعله الجسم في حالته الحالية، ولكن يمكن دائمًا تحقيق المزيد، وينبغي أن يتم ذلك باسم اللياقة، ومن ثمّ يبدو أنه لا توجد نهاية للعناية

(1) Loïc Wacquant, *Body* and *Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford University Press, New York and Oxford, 2006.

باللياقة البدنية لأجسامنا. وهكذا تنتشر صور الأجسام المصقولة بفضل التضحيات في وسائل الإعلام المتعددة لتعرض على المريدين والمعجبين الصور المثالية التي يتطلعون إليها.

الجسد أداة أو مسألة خاضعة لحساب قابليتها للتطويع من أجل التجربة التي تجعل الحياة مذهلة ومبهجة وممتعة ومثيرة ومفرحة. إنه نموذج يمكن التحديق في تقدمه نحو الحالة النهائية المثالية، وفحصه، واختباره، للتيقن من قدرته على الوفاء بالوعد. وترمز اللياقة البدنية إلى قدرة الجسم على تشرب ما يقدمه العالم الآن وما قد يقدمه في المستقبل. ومن غير المحتمل أن يصمد الجسد المترهل والواهن والباهت والمفتقر إلى الحيوية وروح الإقدام والمغامرة، في مواجهة التحديات التي تضعها الحياة أمامنا. لن يكون مثل هذا الجسد هو الجسد الذي يرغب في تجارب جديدة، وهذه الرغبة هي ما تجعل الحياة مثيرة. وتقول الحكمة المأثورة إن الرحلة أمتع من الوصول، ولذا فإن الرغبة في المجتمعات الاستهلاكية أهم من إشباعها؛ لأن الوصول إلى درجة الإشباع يقوض الروح التي تدفع الرحلة للأمام. بكل بساطة، ما ترغبه الرغبة هو المزيد من الرغبة.

والجسد الذي يتمتع باللياقة هو جسد بارع ومتعدد الاستخدامات، ومتعطش إلى ملذات حسية جديدة، وقادر على البحث بكل همة ونشاط عن إثارة جديدة وتلبيتها من خلال «الاستمتاع بها إلى أقصى حد» عند ظهورها. واللياقة البدنية نموذج مثالي يتم من خلاله تقييم الجودة الشاملة للجسم. وبما أن الجسم ينقل رسالة، فلا يكفي أن يتمتع الجسم باللياقة - بلْ يجب أن يراه الناس متمتعًا باللياقة. وحتى يستطيع الجسم إقناع مشاهديه- الأنا والآخرين - فيجب أن يكون رشيقًا وخفيفًا وسريعًا، وأن يظهر في هيئة «الجسم الرياضي» الجاهز لجميع أنواع التمارين والقادر على تحمل أي ضغط من ضغوط الحياة. ويُبدي مُورِّدو السلع التجارية استعدادًا كبيرًا لمساعدة الجسم على أن يظهر في تلك الهيئات وأن يبعث انطباع اللياقة في كل الناظرين إليه. ولذلك تظهر

مجموعة واسعة ومتنامية دومًا من الأدوات اللازمة للمتطلعين إلى النماذج المثالية في أسلوب حياة منشغل، ومنها: ملابس الركض المناسبة، وأدوات الصالة الرياضية، والملابس الرياضة، وأحذية التدريب. فهذه الأدوات توثق حب الجسم للتمرين وتعدد استخداماته، كما تُثبت أن الشخص يواكب أحدث الصيحات والحليات الشخصية الدالة على الانتماء للجماعة المتطلعة إلى تحقيق اللياقة البدنية. وليس على أصحاب الجسد إلا أن يجدوا منافذ مناسبة تتيح السلع المناسبة ليقوموا بعمليات الشراء المناسبة.

لا يقتصر الأمر على ما نفعله بأجسادنا لشحذها، بل يمتد إلى ما نضعه فيها. وليست كل الخطوات التي نخطوها نحو استعراض مقنع للياقة البدنية بسيطة ومباشرة، بل هناك مهام كثيرة في انتظارنا. ويعد التدريب على رفع الأثقال والركض وممارسة الرياضة من أبرز هذه المهام. وحتى في هذه الحالات، يحرص المُورِّدون التجاريون على تلبية الرغبة. لذلك نرى وفرة من كتيبات «علم نفسك بنفسك» و«افعلها بنفسك»، وهي تتيح أنظمة غذائية حاصلة على براءات اختراع ومجموعة كبيرة ومتنوعة من الأطعمة المعلبة أو المسحوقة أو المطبوخة مسبقًا، وهي مُعدة خصيصًا لرافعي الأثقال ومتابعي اللياقة البدنية، وذلك لمساعدتهم في صراع فردي من أجل بلوغ نموذج مثالي. وفي هذه الحالة، كما في غيرها، يمكن بسهولة أن تكون الرحلة أمتع من الوصول.

هنا نشهد السعي وراء إحساسات جديدة. والمشكلة مع الإحساسات، وخاصة اللذات الحسية هي أنها معروفة من «الداخل» فقط. فالبشر يستمتعون بتلك اللذات بصورة ذاتية، وربما لا تكون اللذات «واضحة» للآخرين، وربما يصعب وصفها بطريقة تتيح للآخرين فهمها. لا شك أن هناك علامات دالة على المعاناة مثل علامات الحزن على الوجه، والدموع في العيون، والتنهدات الحزينة، أو الصمت المقترن بالغضب والاستياء، والسعادة في الوجوه الباسمة، ونوبات الضحك، والابتهاج، وطلاقة اللسان المفاجئة. فمن الممكن أن نتخيل هذه المشاعر عن طريق استحضار تجاربنا «المشابهة». ومع ذلك لا يمكننا أن

نشعر بما يمر به الآخرون. فهناك أصدقاء حميمون يرغبون في مشاركة جميع التجارب التي يمرون بها فُرادى، ويسأل الواحد منهم الآخر بفارغ الصبر وبقدر من اليأس: «هل تعرف حقًا ما أشعر به؟» إنهم يظنون أنه لا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كانت مشاعر شخصين مختلفين «متماثلة» أو حتى «متشابهة». ومع ذلك، بينما يُنظر إلى هذه المشاعر بوصفها مشاعرنا «الخاصة»، فإننا لا نملك إلا أن نكون في علاقات مع وعي الآخرين وأن نفهم أنفسنا بناءً على ذلك.

ولذا فنحن عالقون بين شعورنا بالطابع الفريد لتجاربنا الذاتية، وفهمنا لها بطريقة غير مباشرة بفضل توافق الذوات الحتمي على معان مشتركة. ومع ذلك، في حين أن اللذات الجسدية تتم معايشتها بشكل شخصي ولا يُعتقد أن الآخرين قادرون على معايشتها، فإن هذه اللذات تختلف باختلاف التاريخ والثقافة. وقد وضع كارل سيدرشتروم Carl Cederstrm وأندريه سبايسر André Spicer كتابًا بعنوان **متلازمة اللياقة** The Wellness Syndrome[1]، وفيه أكدا أن اللياقة أصبحت أيديولوجيا حتى أن العجز عن الامتثال إليها يؤدي إلى الشعور بالوصم والرفض الاجتماعي. فاللياقة مرتبطة بأخلاقيات العمل، والحدود بين الحياة والعمل تتلاشى إلى حد كبير، حتى أن عواطفنا الخاصة يتم اختراقها عن طريق الثقافة المؤسسية وفاعلية المؤسسة. وقد أظهرت الباحثات النسويات، مثل جوديث بتلر، أن الجسد نفسه يتأثر بعاملي «العرق» و «الجندر» بطرق معينة، وقد وثق علماء الاجتماع الطبي أثر هذين العاملين في التدخلات المتعلقة بالجسم السليم. وفي هذا الصدد، وضع جراهام سكامبلر Graham Scambler كتابًا بعنوان **الصحة والتغير الاجتماعي**، أوضح فيه أن عمليات التفكير في الصحة، وتفاعلات الطبيب والمريض، تحكمها عوامل أكثر عمومية، ومنها السياقات التنظيمية وتوظيف المعرفة العامة في بناء الأفكار حول الناس والعالم الاجتماعي على أساس الطبقة والعرق والجندر. ولهذه الأسباب، يرى مايكل مارموت Michael

---

(1) Carl Cederström and André Spicer, *The Wellness Syndrome*. Cambridge: Polity Press, 2015.

Marmot في كتابه عن **فجوة الصحة**[1] أن أشكال الصحة وأشكال عدم المساواة في قطاع الصحة تعد مقاييس جيدة لتحديد مدى نجاح المجتمع أو فشله في العمل لصالح مواطنيه.

إن إحساساتنا ليست مجرد نتيجة لإثارة جسدية، بل هي تعبيرات عن أحكام تتم بطريقة غير مباشرة عن طريق اللغة التي نصوغها بشأن حالتنا التي نكون عليها. وبذلك علينا أن نتعلم طرقًا للتعبير عن تلك المشاعر، ويستطيع الآخرون فهم دلالتها من خلال أشكال التعبير الثقافية المحلية. ومن ثمّ، فإن إظهار المشاعر هو فعل اجتماعي يختلف باختلاف الكلمات والأفعال المتاحة داخل ثقافة معينة. وفي ضوء هذا الاختلاف، يجب أيضًا أن نتحلى بحس سليم تجاه الثقافات التي نتحدث عنها في فهم فكرة «اللياقة».

لقد لاحظنا أن المؤشرات النهائية للياقة لا يمكن قياسها، على العكس من مؤشرات الصحة. لذلك، تصبح إمكانية المقارنة بين الأشخاص إشكالية. مرة أخرى، هناك عدد من الطرق التي يمكننا أن نقيس بها لياقتنا البدنية، ومنها مراقبة معدل ضربات القلب في أثناء التمرينات الشاقة. ومع ذلك، قد تأتي المقارنة في سباق الجري أو مسابقة كمال الأجسام، ولكن هناك دائمًا مجال للتحسين. وتتوالى الأسئلة عن اللياقة واختلافاتها عن الصحة: «إلى أي مدى يمكن أن نمضي في هذا الأمر؟» هل اعتصرنا من هذه التجربة أو تلك كل ما يعتصره الآخرون؟ وهل كان بإمكاننا أن نفعل ذلك بأنفسنا؟ ففي السعي لتحقيق أهداف أكبر على الدوام، لابد أن تبقى هذه الأسئلة من دون إجابة، لكن هذا لا يعني أننا سنتوقف عن البحث عن إجابات. فسواء أكان انشغالنا بالجسم يتخذ شكل العناية بالصحة، أو تدريب اللياقة البدنية، فإن النتيجة العامة ربما تكون متشابهة، وهي المزيد من القلق، مع أن الدافع الرئيس لتحويل اهتماماتنا وجهودنا إلى الجسم كان التوق للأمن واليقين المفقودين بوضوح في العالم الخارجي.

---

(1) Michael Marmot, *The Health Gap*. London: Bloomsbury, 2016.

الجسد هو موقعُ الرغبة وأداتها، ولكنه أيضًا موضوعها. إنه جسدنا، وفي الوقت نفسه، هو ما يراه الآخرون من شخصيتنا الفردية. وكما قال الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو بونتي: «يجب أن يصبح الجسد هو الفكرة أو النية التي يدل عليها. إن الجسد هو الذي يوضح ويتكلم». الجسد هو موقع كينونتنا المستقبلية، لكنه محفور في هوياتنا وظاهر دائمًا للعيان، وعادةً ما يحكم الناس بالظاهر. وحتى لو نظرنا إلى أجسادنا بوصفها مجرد غلاف لفكرة «الذات الداخلية»، فإن جاذبية الغلاف وجماله ورشاقته ومظهره هو ما سيغري الآخرين. ونتعلم إدارة أجسادنا مع غيرنا ومن خلالهم، وفي الوقت نفسه نجد أن المنظور الذي يرانا به الآخرون هو أيضًا نتاج توقعات مشتركة. وربما تدفع الانحرافات غيرنا إلى التفكير ورد الفعل، ويؤدي ذلك إلى ظلم الواقعين في فئة المختلفين، على الرغم من المهارات والقدرات والمساهمات التي ربما يقدمونها للمجتمع. فثمة رسالة يبعث بها شكل الجسم، وهندامه، وبنيته، وحركاته وسكناته.

وثمة عوامل كثيرة يتوقف عليها سهولة أو صعوبة التواصل مع أشخاص آخرين، ومدى استعدادهم أو عدم استعدادهم للتواصل معنا. والرسالة التي تكتبها أجسادنا لهم هي واحدة من بين عوامل كثيرة. وإذا اجتنبنا الآخرون، وإذا لم نحقق «نجاحًا اجتماعيًا»، وإذا بدا أن الأشخاص الذين نرغب في الارتباط بهم لا يستمتعون بصحبتنا، أو يتحاشون الارتباط الدائم، فربما يكون هناك عيب في رسولنا، أي: جسمنا. ولنكن أكثر دقة، ربما يكون هناك عيب فينا بصفتنا مالكي هذا الجسد ومدربيه وأوصيائه. فهل نعرض رسالةً خاطئة؟ أم أننا نعرض الرسالة الصحيحة، لكنها ليست واضحة بما فيه الكفاية أو حتى غير مفهومة؟ وربما قرأنا العلامات الدالة في محيطنا الاجتماعي قراءةً غير صحيحة، حتى أن الطريقة التي نمسك بها الأدوات التي نأكل بها وإيماءاتنا الجسدية العامة في أثناء تناول الطعام قد تحمل توقعات مختلفة.

لقد عدنا إلى نقطة البداية. وربما نكون قد وظفنا أجسادنا لتسهيل العلاقات

المربكة وغير الآمنة مع الآخرين، لكن السلوك الجسدي أصبح مصدر قلق. وبعدما صار الجسد موقعًا لتمثيل ذواتنا، ربما نضطر الآن إلى التفكير في رسالة أخرى لنكتبها، أو إلى إيجاد طريقة لجعل الرسالة أكثر وضوحًا أو أكثر قبولًا في العالم الاجتماعي. إن الرسالة هي المسألة المهمة، وليس هناك ما يمنعنا من كتابة أي رسالة نعتقد أنها صحيحة ومناسبة. ففي القائمة المتاحة لا يوجد نقص في الرسائل الجاهزة المعروضة، بل إن مجتمعنا المتمركز حول المستهلك يعرض عددًا كبيرًا من «مظاهر الذوات» التي يمكن للمرء أن يجمعها بنفسه.

تأمل، على سبيل المثال، فيلم إليزابيث. هذا الفيلم ركز على السنوات الباكرة من حكم إليزابيث الأولى، والتي كانت ملكة إنجلترا وأيرلندا من عام 1558 وحتى مماتها عام 1603. وعلى الرغم من قدراتها الواضحة، وجدت إليزابيث صعوبة بالغة في إقناع رجال البلاط وغيرهم بأنها الوريثة المناسبة لمجد والدها هنري الثامن. وسعت إليزابيث إلى إقناعهم بأن لديها كل المهارات والقدرات اللازمة لحكم البلاد بالحكمة. ورفض وزراء البلاط الملكي الأقوياء أخذ كلامها على محمل الجد؛ لأنها كانت في نظرهم مجرد عروس تنتظر الزوج المناسب الذي سيكون الحاكم الحقيقي لإنجلترا بمجرد أن يتم الزواج. وكانت إليزابيث ترتدي ملابس تنم عن هذه الصورة - عن الطريقة التي كانت تأمل بها الفتيات في جذب «أمير وسيم». وفي لحظة معينة من الفيلم تتجسد روح إليزابيث في جسد آخر بصورة عجيبة، وفي هيئتها الجديدة تدخل إليزابيث بهو القصر الملكي، ويجثو جميع رجال الحاشية والبارونات على ركبهم ويحنون رؤوسهم، اعترافًا بالملكة التي لم يعودوا يشككون في إرثها والتي لم يعودوا يجادلون في حقها في الحكم.

لقد غيّرت إليزابيث مظهرها، فقصّت شعرها الطويل، واشترت عبوات من المساحيق لتغطي وجهها الشبابي بطبقة سميكة أخفت مشاعرها؛ وارتدت هندامًا داكنًا وكئيبًا، بل وتمكنت من مسح الابتسامة عن وجهها. ونحن المشاهدون لا نعرف ما إذا كانت إليزابيث نفسها قد تغيرت حقًا أم لا، لكننا ندرك أنها لم تغير

«مشروع حياتها» أو عزمها الأكيد على حكم إنجلترا بأفكارها الخاصة وبأفضل ما لديها من قدرات. الشيء الوحيد الذي ندركه تمامًا هو أن الرسالة المرسلة إلى الآخرين بفضل مظهرها قد تغيرت. ويبدو أن إليزابيث قد أرسلت في البداية رسائل خاطئة وأنها فشلت مرارًا وتكرارًا. ومع ذلك، بمجرد أن أرسلت الرسالة الصحيحة عبر الاستعانة بمظهرها، كانت أكثر نجاحًا في مسعاها.

ونحن نسمع كثيرًا مثل هذه القصص من جميع أهل الخبرة، ولكنهم لا يتفقون بالضرورة على وجهة النظر نفسها اتفاقًا تامًا حين يتعلق الأمر باختيار المحتوى، لكنهم جميعًا يتفقون أنه مهما كانت عظمة المحتوى، فإن الرسالة هي التي تصنع الفرق بين النجاح والفشل. وبما أن الجسد هو الرسالة الجوهرية والمرئية على الفور، وصورة الذات التي يتم عرضها للتحديق والتدقيق العام، فإنه عادةً ما يكون مثقلًا بمسؤولية كبيرة عن نجاحات الحياة الاجتماعية وإخفاقاتها، وهذا الأمر يتأثر بعوامل الطبقة والعرق والجندر. إن الطريقة التي تُرى بها جوانب أجسادنا ويُضفى عليها دلالة معينة تؤثر في الطريقة التي نرى بها أنفسنا والطريقة التي يرانا بها الآخرون. إن أجسادنا، بوصفها موضوعات للرغبة، ليست مجرد أدوات تطوعها «الذات الداخلية» الذهنية، بل إنها جزء من الطريقة التي نتشكل بها كذوات بفضل استجابات الآخرين وردود أفعالهم على أفعالنا، وتوقعاتنا لتلك الاستجابات والردود.

وفي أثناء هذه العملية، لا نسمح لأي جانب من جوانب الجسم أن يفلت من انتباهنا وتُترك له حرية التصرف والاعتماد على إمكاناته الخاصة. فنحن مسؤولون عن كل جزء ووظيفة في أجسامنا، وندرك أن كل شيء، أو كل شيء تقريبًا، يتمتع بقابلية التغيير للأفضل. وربما يكون هذا صحيحًا، وربما لا يكون كذلك، خاصةً إذا تأملنا مرحلة الشيخوخة، ولكن حتى هذه المرحلة يُعتقد أنها قابلة للتغيير أو التأخير، من خلال استخدام أحدث كريمات البشرة، والتدخلات الخاصة، وأحدث التطورات التكنولوجية والطبية. لذلك، ما دام الجسد هو بؤرة الاهتمام الدائم والبالغ، فلا يبدو أن صاحبه يتأثر بصحة هذا الاعتقاد أو عدم

صحته. المهم أنه إذا لم يصل أي جانب من أجسادنا إلى النموذج المثالي، وخاصة في مظهر أجسادنا، فإن إصلاح الوضع يبدو في استطاعتنا حسب قدرتنا على تعبئة الموارد من أجل تحقيق الغاية المرجوة. وبهذه الطريقة تتأرجح أجسادنا بين كونها موضوعات للحب والتفاخر، ومصادر للازعاج والشعور بالخجل. ففي لحظة معينة ربما نكافئ أجسادنا على الخدمة المخلصة، وفي لحظة أخرى نعاقبها على خذلنا.

الجسد والجنسانية والجندر

الجنس هو أحد جوانب أجسامنا التي تتطلب عناية شديدة ورعاية كبيرة. إن «تحديد الجنس»، مثل أي جانب آخر من جوانب أجسادنا، ليس خاصية تم تحديدها عند الولادة، بل إننا نعيش في أزمنة تتشكك في ثنائية الذكورة والأنوثة، ويعيش الناس أنماط حياتهم بطرق مختلفة، حتى أصبحت «الذكورة» أو «الأنوثة» مسألة فن يجب تعلمه وممارسته وإتقانه على الدوام. ولا تقيدنا الذكورة أو الأنوثة بمسار يتعين علينا السير فيه طوال حياتنا، ولا تقدم أي منهما أنماط سلوك محددة بوضوح. وفيما يتعلق بالهوية الجنسية، يظهر الجسد بوصفه مجموعة من الإمكانات - مهما كانت سماته البيولوجية الموروثة. فلا يقتصر الأمر على الذكورة أو الأنوثة، بل يمتد إلى إمكانية العبور الجنسي. إن الاعتراف بحق المرء في أن يعيش حياته بطريقة لا تتوافق مع الآراء السائدة أمر مهم في أي مجتمع يدعي احترام الاختلاف. ويصاحب ذلك إمكانية الانفتاح على التجريب. وهذا يعني أن الثبات الأصلي والواضح لفكرة «تحديد الجنس» ليس حكمًا من أحكام القدر، بل إن الجنسانية، مثل الجوانب الأخرى من أجسادنا، هي أداء معقد لا يقتصر على العلاقات والممارسات الجنسية، بل يمتد إلى اللغة والكلام واللباس والأسلوب.

لا يُنظر إلى الجنسانية من منظور «الجوهر»، وهذا يعني ضمنًا التشكك فيما يُعرف بالمقاربة «الجوهرانية» للجنسانية. وقد عرّف عالم الاجتماع البريطاني

جيفري ويكس Jeffrey Weeks تلك المقاربة بأنها سعي لتفسير «خصائص الواقع المعقد بالإشارة إلى حقيقة داخلية مفترضة أو جوهر داخلي مفترض.» فليست الجنسانية ظاهرة «طبيعية» محضة، لكن الظاهرة الثقافية ليست ابتكارًا من ابتكارات عصرنا. فعلى مر الزمان، كانت هناك عادات وأعراف متشكلة ومكتسبة ثقافيًّا تحدد معنى «الذكورة» أو «الأنوثة». ومع ذلك، فإن إسناد «الذكورة» و«الأنوثة» بهذه الطريقة، ومن ثمّ امتلاك قابلية التغيير، هو حقيقة تم طمسها في معظم تاريخ البشرية، وتتفاوت المجتمعات في أشكال التعبير عن التعصب وقمع الاختلاف.

ويمكن أن تَظهر الثقافة بقناع الطبيعة، فكانت الابتكارات الثقافية ترقى إلى «قوانين الطبيعة»، بمعنى أن الرجال خُلقوا ليكونوا رجالًا، والنساء ليكن نساء، وكانت هذه نهاية أي إحساس بالمرونة التفسيرية. فلا تُترك الهوية الجندرية لإرادة الإنسان، بل يجب الامتثال لها ومعايشتها وفقًا لطبيعة «حقيقية»؛ فقرارات الطبيعة لا يجب أن يغيرها أي رجل (ولا امرأة على وجه الخصوص)! ونادرًا ما كان أحد ينازع المتحدثين باسم الطبيعة. ومع ذلك، كانت هناك استثناءات، وكان الاعتراف بمساهماتهم يتوقف على من يكتب التاريخ. ففي عام 1694، وضعت ماري أستيل Mary Astell كتابًا بعنوان **مقترح جاد للسيدات**[1]، ورأت أن الاختلافات بين الجنسين لا تستند إلى أفكار «الطبيعة»، بل إلى السلطة التي يتمتع بها الرجال على النساء في المجتمع.

ففي تاريخ البشرية، تم توظيف الفروق الوراثية في الأجسام البشرية كأبنية تحتية لعمليات التبرير من أجل الحفاظ على التراتبيات الاجتماعية للسلطة وإعادة إنتاجها. ويمكننا أن نرى هذا التوجه من منظور «العرق» عندما يتم تعريف لون بشرة شخص بأنها علامة دالة على التفوق أو النقص، ثم يتم توظيف ذلك لتفسير أشكال اللامساواة الاجتماعية القائمة وتبريرها. والأمر نفسه ينطبق على

(1) Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of Their True and Greatest Interest*. London: J.R. for R. Wilkin, 1697.

الاختلافات الجنسية. وهنا نجد الفروق البيولوجية بين الجنسين تُشكل الأساس لعدم المساواة الجندرية. و«الجندر» مقولة ثقافية تشير إلى مجمل المعايير التي يلتزم بها أعضاء الفئات الجنسية في أدائهم للسلوك المناسب لفئتهم المحددة. وعلى أساس هذا التاريخ، يمكن استبعاد النساء من مجالات الحياة الاجتماعية المخصصة للرجال، أو وضع حواجز في طريق مشاركتهن، على سبيل المثال، في السياسة أو الأعمال التجارية، مع العراقيل التي مازالت تواجه تحقيق المساواة في الأجور مقابل العمل ذي القيمة المتساوية. وفي الوقت نفسه، يمكن إغفال الأنشطة التي لا غنى للمجتمع عنها، مثل الإنجاب والواجبات المنزلية ورعاية الأطفال، بوصفها مجالات أنثوية حصرًا، ومن ثم التقليل من قيمتها.

ليس هذا تقسيمًا للعمل وضعته الوظيفة الإنجابية؛ بل إنه يرمز إلى علاقات السلطة. ففي داخل المؤسسات، كما تلاحظ عالمة الاجتماع الإيطالية سيلفيا غيراردي Silvia Gherardi، يتم تكريس مواقف التبعية في الطقوس المحيطة بإدارة الجسد. وقد تحدّت الحركة النسوية أشكال اللامساواة الاجتماعية القائمة على الخصائص الجنسية للجسم. وأسفرت هذه الحملة المطولة عن نتائج جيدة، لكن التشريع وحده لا يمكن أن يحقق المساواة. وأكثر ما يمكن أن يفعله التشريع هو إعادة فتح النقاش بشأن هذه القضايا التي كانت تعد سابقًا «غير إشكالية». وغالبًا ما يتوقف النجاح في الاستفادة من هذه النتائج في النهاية على البراعة الفردية والمثابرة، ويتحمل الأفراد الأضرار الناجمة عن ذلك. وإذا تُرك الكفاح من أجل القبول على عاتق الفرد، فيمكن أن يصبح مصدرًا آخر لانعدام الأمن والخوف، على عكس الحق في الاعتراف من خلال قبول التنوع والمزيد من الأمن والرضا لنا جميعًا بينما نتعرف على هوياتنا الراهنة والممكنة.

خلاصة

يتبدى الأمل في الأمان بفضل الاعتناء بأنفسنا من خلال أجسادنا، كما أن أجسادنا موضوعات للرغبة والعرض للآخرين، ولكنها أيضًا ساحة لانعدام الأمن. وعادةً ما تركز سياساتنا الصحية والاجتماعية على الفرد. على سبيل المثال، عندما يتعلق الأمر بقضايا السمنة، فإنها تنطوي بلا شك على مخاطر تهدد الأفراد. ومع أنها ليست مشكلة يمكن ربطها بالدخل، فإنها قضية مرتبطة بالمقاييس الذاتية للمكانة، وقد أوضح ذلك ريتشارد ويلكنسون Richard Wilkinson وكيت بيكيت Kate Pickett في كتاب لهما بعنوان **مستوى الروح**[1]. وأكدا أن التركيز على الفرد لا يدلنا على سبب استمرار هذه العادات، أو ارتباط هذا السلوك بمنح الراحة أو المكانة، والمكونات الموجودة في وجباتنا الغذائية وأسباب وجودها.

تحمل أفكارنا عن الصحة واللياقة والجسد معان يتم إنتاجها في ثقافات ليست منفصلة ببساطة عن المقولات البيولوجية، بل تتفاعل وتشكل ما نحن عليه وما كنا عليه وما نمتلك القدرة على أن نصبح عليه. ويصاحب هذه العملية القدرة على التحديد، وربما تكون هذه القدرة مصدرًا للراحة، ولكنها أيضًا شيء يستوجب المقاومة لأنها تستحضر المعايير التي يمكن أن تقمع الاختلاف. وغالبًا ما تُترجم هذه الاختلافات بوصفها انحرافات، بدلًا من أن تُفهم على طبيعتها، كما أن هذه الاختلافات تتحدى الطرق السائدة التي يتم من خلالها النظر إلى الجسد والتعامل معه وتوظيفه كشكل من أشكال الاتصال والتصنيف. ولهذه الأسباب تصبح الهوية الجنسية والعلاقات الجنسية مجالات تفاوض ونزاع، وتصاحبها عواقب لا يمكن التنبؤ بها غالبًا. ويصاحب كل ذلك حاجة إلى فحص ما نعده مسائل بديهية، وإلى انفتاح على الاحتمالات، وإلى احترام الاختلاف والاعتراف به.

---

(1) Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level*. London: Penguin Books, 2009.

الفصل السابع

الفضاء والزمان والديناميات الاجتماعية

وضع عالم الفيزياء ستيفن هوكينغ Stephen Hawking كتابًا بعنوان **تاريخ موجز للزمن**[1]، وفيه تحدث عن «السهم الكوني للزمن»، في إشارة إلى تمدد الكون مع ازدياد المسافات بين المجرات. ففي أثناء اكتسابنا المزيد من المعرفة عن الكون، نستشعر ضآلتنا داخل فضاء شاسع وتعترينا دهشة تتغذى على تعطش للاستكشاف والاكتشاف والإجابات عن أسئلة وجودنا. وفي هذا الفصل نهتم بالسهم السوسيولوجي للزمن وعلاقته بالمكان، وسنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نشعر بالأبعاد التي توجه حياتنا وتحدد بنيتها؟ وكيف نفسر هذه الأبعاد؟ وكيف تغيرت تلك الأبعاد على مدار التاريخ؟ وكيف غيرت أفهامنا؟ وما هي عواقبها على طرق العيش المشترك؟

الزمان والفضاء في بعد التجربة

نبدأ رحلتنا من نقطة مختلفة تمامًا عن النقطة التي ينطلق منها علم الكونيات، وهي أن الزمان والفضاء يتقلصان. وتبدو هذه المقولة غير عادية للوهلة الأولى. فمن وجهة نظر اجتماعية، نفكر في الأحداث من حيث وقوعها في الزمن وعبره، وفي فضاء معين. وبوسعنا أن نقارن بين الأفكار والمواقف والأفعال عن

(1) Stephen Hawking, *A Brief History of Time*. New York: Bantam Books, 1998.

طريق تتبع اختلافاتها التاريخية في كل من الفضاءات المادية (المواقع الحضرية والمحلية) والفضاءات الرمزية (تصور الناس لها والأهمية التي يضفونها على العلاقات والأشياء في تلك الفضاءات بوصفها «أماكن» التفاعل). وقد وضع ديڤيد هارفي David Harvey كتابًا بعنوان **فضاءات الرأسمالية العالمية**(1)، وأشار فيه إلى تقسيم ثلاثي للفضاءات: فضاءات مطلقة، وفضاءات نسبية، وفضاءات علائقية. وتتسم الفضاءات المطلقة بأنها ثابتة وغير منقولة وقابلة للحساب. فالمحاضرة، على سبيل المثال، تُلقى في قاعة تحدد جدرانها نطاق كلماتها. أمّا الفضاءات النسبية، كما لاحظ آينشتاين، فيعتمد قياسها على الإطار المرجعي للمراقب نفسه، ولا يمكننا فهم الفضاء من دون الزمن. وبالعودة إلى مثال المحاضرة، كما يرى هارفي، سيسمع الأشخاص الكلمات بطرق مختلفة حسب موقع كل واحد منهم في القاعة نفسها. أمّا من حيث الفضاءات العلائقية، فسيجلب كل شخص أفكاره وخبراته الخاصة إلى القاعة، وهي أفكار وخبرات نابعة من مسارات زمنية ومكانية خاصة.

وهذا يعني أن الزمان والفضاء ليسا مجرد سمتين محددتين للعالم الخارجي، بل نعايشهما بطرق نسبية تتصل بمواقعنا وأثرها في أفعالنا وتصوراتنا. ليس الزمان والفضاء بعدين مستقلين في تخطيط أعمالنا وحسابها وتنفيذها. وعادةً ما نقيس المسافة بالزمن اللازم لاجتيازها، كما تعتمد تقديراتنا لبُعد وجهاتنا أو قربها على مقدار الزمن اللازم للوصول إليها. وتعتمد نتيجة القياس على السرعة التي يمكننا أن نتحرك بها، وتعتمد هذه السرعة بدورها على أدوات أو مركبات التنقل المتاحة لنا. وإذا كان استخدام مثل هذه الأدوات أو المركبات يتطلب منا دفع مبلغ من المال، فإن السرعة التي نتحرك بها تعتمد على مقدار المال الذي يمكننا دفعه. ومع ذلك، سرَّعت التكنولوجيا من قدرتنا على الاتصال، وانتشرت أشكال متنوعة من وسائل التواصل في جميع أنحاء العالم، وينطوي ذلك على تأثيرات في أفكارنا وتجاربنا. وهذا ما نقصده عندما نتحدث

(1) David Harvey, *Spaces of Capitalism*. London and New York: Verso, 2005.

عن التقلص الراهن للزمن والمسافات. وقد عبّر عن ذلك بول فيريليو Paul Virilio في مقالته «السرعة والسياسة»، مؤكدًا أن المهم ليس النقطة التي نجد فيها أنفسنا في الزمن المتسلسل، ولا مكان تواجدنا في فضاء جغرافي، بل تواجدنا في الزمان والفضاء معًا، وهذا الأمر يتغير بسرعة في الأزمنة المعاصرة.

منذ زمن غير بعيد بكل تأكيد، عندما كانت أرجل البشر أو الخيول هي الأدوات الوحيدة للسفر، لم يكن غريبًا أن نسمع من يسأل: «كم تبعُد المسافة من هنا إلى القرية المجاورة؟ فنجيب: «إذا انطلقت الآن، ستصل هناك بحلول الظهيرة،» أو «من الأفضل أن تتحرك الآن إذا أردت أن تصل هناك قبل غروب الشمس، وإلا فمن الأفضل أن تبيت الليلة في الخان». وما أن استحدث الإنسان محركات لتحل محل أقدام البشر والخيول حتى افتقرت إجاباتنا إلى الوضوح، وأصبحت المسافة مسألة تتعلق بنوع وسيلة النقل المستخدمة، والقدرة على السفر بالقطار أو الحافلة أو السيارة الخاصة أو الطائرة. ونحن الآن في عصر يصفه جون أوري John Urry بأنه عصر يسافر فيه بعض الناس لمسافات أبعد وأسرع من أي وقت مضى.

يتيح عصرنا وسائل النقل التي تحمل الأشخاص والأشياء من مكان إلى آخر. وتشير وسائل الاتصال إلى نقل المعلومات وتوصيلها، ويمكننا القول إنه لم يكن هناك تمييز كبير بين النقل والاتصال في أغلب تاريخ البشرية. فكانت القاعدة العامة هي نقل المعلومات عن طريق البشر: المسافرين، والرسل، والتجار، والحرفيين، أو المنتقلين من قرية إلى أخرى بحثًا عن الصدقات أو العمل المؤقت. وكانت هناك استثناءات قليلة لهذه القاعدة العامة، مثل الإشارات والرسائل البصرية لدى السكان الأصليين في السهول الأمريكية أو الرسائل التلغرافية المرتبطة بقرع الطبول في إفريقيا. ولذا كانت تندر القدرة على نقل المعلومات بشكل مستقل عن البشر، وأعطت هذه الندرة ميزة كبيرة للقادرين على الوصول إلى تلك الوسائل. وهناك قصة مفادها أن الاستخدام الرائد للحمام الزاجل أتاح لماير روتشيلد في أنشطته المصرفية أن يعلم قبل أي شخص آخر عن هزيمة نابليون في واترلو وأن يستخدم تلك المعلومة الثمينة في مضاعفة

ثروته في بورصة لندن. وعلى الرغم من عدم قانونية تلك المزية، فإنها مازالت تجعل «المتاجرة بناءً على معلومات سرية» مزية مغرية للطامحين إلى زيادة الثروة في أسواق تتحرك عبر الزمان والفضاء من دون اكتراث بالحدود.

وجاءت التطورات التقنية البديعة لتخدم احتياجات النقل، واخترع الإنسان محركات الاحتراق البخارية والكهربائية والداخلية، وشبكات السكك الحديدية، والسفن البحرية، والسيارات. وإلى جانب تلك الاختراعات، كان يبزغ عصر المرونة الإلكترونية بفضل ابتكار اختراعات مثل التلغراف والتواصل اللاسلكي. وهنا نجد وسائل لنقل معلومات محضة على مسافات طويلة من دون أن يتحرك أي شخص أو أي جسم مادي آخر من مكان ما. ولن يكون النقل «فوريًّا» أبدًا، وباستثناء خيالات روايات الخيال العلمي، سيستغرق الأمر دائمًا وقتًا لنقل البشر وأغراضهم من مكان إلى آخر، وتصبح العملية أكثر كلفة وإرهاقًا كلما زادت المسافة المقطوعة والأغراض المطلوب نقلها. والآن، يسافر بالطائرة ثمانية ملايين شخص كل يوم. ومع ذلك، كانت الأماكن ذات أهمية، وكانت هذه الأهمية تضفي قيمة على الفضاءات. فكان وجود المرء «في مكانه» أقل كلفةً وأقل مشقة. ولذا أراد أصحاب المصانع أن ينتجوا كل جزء من المنتج النهائي تحت سقف واحد، وأن يحتفظوا بجميع الآلات والعمالة اللازمة للإنتاج داخل جدران المصنع، وبذلك تضاءلت الحاجة إلى النقل، وكان التوسع في حجم الإنتاج طريقة إلى خفض التكاليف.

ونشأت حول هذه الممارسات أشكال من الضبط تهدف إلى التحكم في الفضاء والزمان. وكلما اقترب المتحكمون من الخاضعين للتحكم، يكتمل تحكمهم في السلوك اليومي. وعلى أعتاب القرن التاسع عشر، كان جيرمي بنثام Jeremy Bentham، وهو أحد ألمع الفلاسفة وعلماء السياسية، قد اقترح حلًا للتعامل مع قضية النمو السكاني يختلف عن حلول علماء الاقتصاد واهتماماتهم بالفقر والغذاء والإنتاجية. كان المقترح يقوم على تصميم مبنى ضخم يخضع فيه الناس للمراقبة لمدة 24 ساعة في اليوم، لكنهم لا يتأكدون أبدًا إذا ما كانوا تحت المراقبة أم لا. وكانت هذه هي فكرة البانوبتيكون «Panopticon» أو «السجن الكبير».

كان هذا «السجن الكبير» بمثابة النمط المثالي لجميع القوى الحديثة من أعلاها إلى أدناها. وكانت السلطة تتبدى في تصميم السجن الذي يتوسطه برج يطل على زنازين جميع السجناء، ولذا كانت السلطة تدفع الخاضعين للمراقبة إلى الامتثال والامتناع عن العصيان أو أعمال التمرد؛ لأن كل انحراف عن القاعدة كان ينطوي على كلفة كبيرة لابد من حسابها بجدية بالغة. ولذا، حدثت نقلة على مدار التاريخ من تحديق المراقبين إلى استبطان التحديق والمراقبة الذاتية. كيف إذًا نفهم بيع الشركات الأدوات اللازمة لمراقبة رسائل البريد الإلكتروني واتصالات الموظفين للتأكد من امتثالهم لتوقعات السلوك التنظيمي المناسب؟ ربما تعتمد الأدوات المستخدمة على الترتيبات المكانية لظروف العمل. ففي مراكز الاتصال الكبيرة والمفتوحة، يستطيع المشرفون التجول، وفي أثناء ذلك ينصتون إلى موظفي الاتصال ويراقبون مكالماتهم، وفي الوقت نفسه يتوجب على الموظفين أنفسهم تحقيق الأداء المستهدف. ولذا يختلف شكل التحديق وفقًا للترتيبات المكانية التي يقع فيها العمل، بينما يتصل الاستبطان بالطرق اللازمة للوصول إلى التدريب الصحيح للموظفين وكيفية استخدامهم لوقتهم بطريقة «منتجة».

التمدد والانضغاط عبر الزمان والفضاء

تتحرك المعلومات الآن بشكل منفصل عن الأجسام المادية. وفي ضوء ذلك، لا تتقيد سرعة الاتصالات بالحدود التي يفرضها عليها الأشخاص والأشياء المادية، وقد أصبح الاتصال آنيًا، ولا تهم المسافات لأنه يمكن الوصول إلى أي بقعة في الكرة الأرضية. وفقد «القرب» و«البعد» أهميتهما السابقة فيما يتعلق بتوافر المعلومات ونشرها. فلا يشعر مستخدمو الإنترنت أن المسافة الجغرافية تشكل عائقًا أمام اختيار الشركاء في المحادثات أو في الألعاب. فإذا كان الشخص يعيش في قارة معينة، فإن اتصاله بشخص آخر في قارة أخرى لا يستغرق وقتًا أطول من الاتصال بشخص بجوار بيته. وتشير التقديرات أننا نحمل

ما يقرب من ملياري صورة رقمية على الإنترنت كل يوم، كما أن موقع تويتر لديه 330 مليون مستخدم نشط كل شهر، وهناك أكثر من 2,5 مليار مستخدم للهواتف الذكية[1]. وكل هذا يجب تخزينه في مكان ما، ولا يخلو استخدامنا لخوادم الانترنت من العواقب؛ فنجد أن أربعة في المئة من استهلاك الكهرباء في العالم تستخدم في تشغيل هذه الخوادم العملاقة وتبريدها، ومن المحتمل أن تزداد هذه النسبة بمقدار ثلاثة أضعاف بحلول عام 2030.

وربما نرى أن هذه الأمور مسائل بديهية ونفترض أنها غير مهمة. فلقد أصبحت جزءًا من الحياة اليومية، ولا تقل أهمية عن شروق الشمس وغروبها. وربما لاحظنا بالكاد مدى خطورة انخفاض قيمة الفضاءات بسبب الأفعال ذات العواقب؛ وإن كان ذلك على مسافة من موقعنا النسبي في الفضاءات. وهنا لنا وقفة حتى نتدبر تغير الحالة البشرية عندما يستحوذ الاتصال بهذا الشكل على أنماط حياتنا، ولا يعتمد على المسافة. فماذا يحدث لفكرة «الجماعة» على سبيل المثال؟ وقد أجابت شيري تيركل Sherry Turkle عن هذا السؤال في كتاب لها بعنوان **وحيدون معًا** Alone Together، وفيه تصف حضور مراسم عزاء لأحد الأصدقاء المقربين، حيث انتشر المعزون والمعزيات في زوايا لإرسال رسائل نصية من هواتفهم، وقالت لها إحدى المعزيات إنها لا تستطيع الابتعاد عن هاتفها فترةً طويلة.

ويبدو أن رغبتنا في أن نكون جزءًا من تجربة مفيدة لأصحاب الإعلانات والصناعة لا تعرف حدودًا. أمّا بيف سكيجز Bev Skeggs وسيمون يويل Simon Yuill فيلخصان هذا الأمر في دراسات لهما حول القيم: «يمثل فيسبوك شكلًا جديدًا من أشكال الاستعمار الرأسمالي، وهو استعمار يعتمد على الاحتكار والإيجار حتى أنه يشكل اتصالنا الحالي وهو يحولنا إلى قيمة نقدية ربحية ويفتحنا على أشكال من التوسع المالي لصالح النخب الاقتصادية، بما في ذلك

(1) www.statista.com

مديونيتنا المتزايدة. هذا الشكل من الاستعمار الرأسمالي ينقلنا إلى نظام جديد للتراكم، وهو نظام الربح من دون إنتاج، حيث يتحقق التحكم في فائض القيمة من خلال التحكم في فائض المعلومات»»[1]. وتشكل عمليات التقاط المعلومات ونقلها واستقبالها ممارساتنا في الزمان والمكان. فهناك زعم بأن عمليات الانتخابات الأمريكية والاستفتاء على خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي قد تعرضت للتلاعب من جانب «جيوش من المتصيدين» الذين ينشرون أخبارًا كاذبة عبر الإنترنت. وفي كتاب بعنوان **ما بعد الحقيقة: الحرب الجديدة على الحقيقة وكيفية التصدي لها**[2]، يقول ماثيو دي أنكونا Matthew D'Ancona: «إذا كان أي شخص لديه حساب على تويتر يراه الناس مصدرًا للأخبار، فكيف نميز بين الحقيقة والزيف؟» ويبدو أن الجميع أصبح الآن خبيرًا لأن لدينا معرفة تتراوح من المعرفة المكتسبة على مقربة فيزيائية من الآخرين، إلى معلومات نستقيها باستخدام أجهزة الكمبيوتر المكتبية وأجهزة الكمبيوتر المحمولة والهواتف الذكية.

وكما أشرنا سابقًا، يمكن النظر إلى الجماعة الإنسانية بوصفها إقليمية أو «محلية» لأنها محصورة في فضاء ذي حدود ترسمها القدرة البشرية على التنقل. والفرق بين «داخل» الجماعة و«خارجها» هو الفرق بين «هنا والآن» و«هناك وبعيد». فكان العمود الفقري لأي مجتمع هو شبكة الاتصال بين أعضائه في شبكة اجتماعية على أساس الأرض. ولذا فإن المسافة التي يمكن أن يمتد إليها «التفاعل التواصلي» اليومي كانت ترسم حدود المجتمع. فكان الاتصال عن بعد صعبًا ومُكلفًا، ومن ثمّ كان حدثًا نادرًا نسبيًّا. وبهذا المعنى، كانت المنطقة المحلية ميزة تفوق الأماكن البعيدة، وكانت المنطقة المحلية تشهد ميلاد الأفكار ومناقشتها. فلم يعد القرب المادي وتواتر الاتصال بحاجة إلى الوجود بهذه الطريقة؛ لأنه يمكن تحديد أطراف التفاعل بوصفهم نقاطًا متصلة حول العالم

(1) https://values.doc.gold.ac.uk
(2) Matthew D'Ancona, *Post-Truth*. London: Ebury Press, 2017.

وفقًا لموقعهم النسبي. ولم تعد الجماعة الإنسانية جماعة تتصل بالأرض وتنتمي بذلك إلى شبكة محددة مكانيًا من أناس في مكان مشترك.

إن الأنشطة التواصلية هي التي تجمع الجماعات من هذا النوع، وهذه الأنشطة هي التي تربطهم معًا. ومع ذلك، فإن هؤلاء الأشخاص ليسوا بالضرورة الأشخاص الذين نستمد منهم أفكارنا بشأن العالم. فالمعرفة المكتسبة عن طريق الوصف، على عكس التعارف الشخصي و«التواجد المشترك»، ربما لا تأتي من الأشخاص الذين يمثلون نقاطًا على الخريطة بنسب معينة. فنحن نستمد معرفتنا من مصادر أخرى. ولكن بفضل الأصوات والصور التي يتم نقلها إلينا إلكترونيًا، فإن العالم هو الذي يسافر إلينا، ونحن نبقى في مكاننا. ويشير ذلك إلى عملية «إدماج» المعرفة و«فصلها»، وهي تعني أنه ربما لا يكون هناك تفاهم أو حوار متبادل في اتصالاتنا. إننا نستقبل المعرفة ونعالجها، لكن لا يوجد التقاء لوجهات النظر، وعندما يحدث ذلك، يمكن أن ينهال علينا وابل من الشتائم والانتقادات. إن مصدر المعرفة هو أيضًا المصدر الذي يؤكد تصوراتنا المسبقة، ويمكن أن يتحول بسهولة إلى أداة للتحامل.

في هذا المزيج من العزلة والتفاعل والمعلومات، يحدق الجمهور في المشاهير في ضوء أهميتهم التي تقاس بعدد الكتب المكتوبة عنهم، وتقييمات الجمهور لعروضهم، وأعداد متابعيهم على تويتر، وأعداد الأفلام التي شاركوا فيها، أو نجوميتهم في عالم الموسيقى والغناء. لقد أصبح المشاهير أمثلة على النجاح المعروض للاستهلاك العام، ولا يوجد ما يضمن دوام هذا النجاح السريع الذي يمكن أن يتحول إلى فشل بالسرعة نفسها. ومع ذلك، عندما نتدبر هذه الصور وانتشارها واستقبالها، ندرك أنه بينما يبقى الناس في منطقة محلية، فإن المعلومات التي توجه تجاربهم يمكن أن تتجاوز المنطقة المحلية والحدود الإقليمية. وهكذا، نسمع عن تحول المعلومات إلى ظاهرة عولمية، بمعنى أنها تحررت من روابطها المحلية. فتسافر المعلومات بحرية بين المناطق المحلية والدول والقارات، مما يؤدي إلى تحدي الحدود السابقة وتجاوزها. وتبلغ سرعة

انتقالها مبلغًا كبيرًا حتى أن التحكم في سرعة انتقالها صار مشكلة، ولكن من ذا الذي يمكنه الفوز بسباق يكون فيه التنافس مع الإشارات الإلكترونية؟ كل هذه المستجدات لها تداعيات على الطرق التي نعيش بها حياتنا وطبيعة السلطة وتوزيعها. إن تجاهل هذه القضايا ليس خيارًا، وإن لم يكن من السهل الإجابة عن الأسئلة المطروحة. ومع ذلك، ليس هذا مبررًا للتقاعس عن العمل إذا ما أردنا أن نفهم عواقب عصر المعلومات ونتعامل معها، بدلًا من البقاء في حالة سلبية نابعة من الخمول.

المخاطرة والفعل والتغير

في ضوء القضايا التي تثيرها التحولات المجتمعية، يرى أولريش بيك أننا نعيش الآن في «مجتمع المخاطر». وعندما نفكر في المخاطر، فإننا نفكر في خطر أو تهديد يتعلق بما نفعل أو حتى بما نمتنع عن فعله. وغالبًا ما يقول الناس «هذه خطوة محفوفة بالمخاطر» للإشارة إلى تعريض النفس لحالة غير مرغوبة. ومع ذلك، في مجتمع يعج بالمخاطر، لا تصدر هذه القضايا كثيرًا عما يفعله كل شخص بمعزل عن الآخرين، بل إن الأفراد يعيشون في حالة من الانعزال، مما يؤدي إلى تشتت الأفعال وافتقارها إلى التنسيق. وهناك شعور بأنه على الرغم من كل المعرفة التي لدينا، فإن المخاطر تنضغط في إحساسنا بالسلامة الفردية، ولا يعزز ذلك شعورنا باليقين، بل يفاقم شعورنا بالقلق. فمن الصعب حساب النتائج والآثار الجانبية لمسارات الفعل المختلفة وتحديدها، ولذا فمن المحتمل أن تأتينا بغتة. فكيف نتعامل مع هذا الوضع عندما تمتد المعلومات عبر الزمان والفضاء وتجد نفسها مضغوطة في لحظات تستدعي اتخاذ الإجراءات الحاسمة التي تصاحب المسؤولية؟ وفي عصرنا، تنفصل المعلومات بسهولة عن مصدرها، وتترك الفرد عرضة للمعلومات المضللة.

ونظرًا لأن الحواجز حول الزمان والفضاء تبدو أكثر قابلية للاختراق في عصرنا، فإن الأماكن تكتسب أهمية بالغة، وتؤثر العولمة عبر الفضاءات،

وتتحرك عبر السياقات. وفي ظل هذه القوى العولمية، تصبح الأماكن تجسيدًا للتميز، وليس التماثل، الذي يمكن للناس أن يرتبطوا به في عالم فوضوي ومتقلب. وينتهي الأمر بالطابع المحلي إلى الاختلاط بالقوى العولمية، ولكن ما هو الشكل الذي يتم من خلاله تشكيل المحلي بوصفه صورًا تنتشر بهذه الكثافة والسرعة في العصر المعاصر؟ ربما يرى المحلي نفسه ناجحًا إذا كان بإمكانه جذب العولمي في أفعال ضغط الزمان والمكان. ويوجد في الشوارع الرئيسة متاجر متشابهة، تبيع البضائع نفسها، ولكن وجودها مؤشر على النمو الاقتصادي وأهميته. ويتنافس تميز المحلي في عالم متنقل ويجب أن يُظهر قوة الاتصال والتراث الذي يتبدى في حيوية ثقافية مستمرة جذابة للعمال المتنقلين الذين يجلبون معهم المهارات والسمات والمعرفة التي تبرهن التميز العالمي لمكان معين.

وما أن يتبدى ضغط الزمان والفضاء في المستوى المحلي حتى نحصل على مزيج من المكون النسبي لتميز المكان، مع إحساس بالمكون العلائقي للأحكام بشأن علاقته بالتنمية العولمية والتي تبدو مطلقة! وأمام هذه الضغوط، نشهد عملية من تقويض التقاليد، وفيها نجد أن الروابط التي توحد الجماعات المحلية تفقد قبضتها على الديناميات الاجتماعية؛ لأن الابتكارات التكنولوجية الجديدة والمعلومات تنتشر بشكل أسرع من أي وقت مضى. ويمكن أن يبدو هذا الأمر تهديدًا قائمًا وفرصة مواتية معًا. والفرصة حالة حاضرة دائمًا ليتم تشكيلها على صورة مستقبلٍ نابضٍ بالحياة يجلب معه جهدًا دائمًا وحالة من اللايقين. وأمام هذه الضغوط، يظهر حنين شديد إلى عصر مضى ورغبة في العودة إلى الاتساق واليقين. وهذه الرغبة ليست رغبةً في مستقبل طوباوي، بل هي رغبة تسعى فيها الجهود الحالية إلى إنتاج ذكريات معينة بوصفها أفعالًا تربط الجماعات بالماضي. وتتكشف التوترات بين الذاكرة والنسيان لأن الروابط القائمة بإرساء الوحدة تجد نفسها في موضع تساؤل من خلال قوى الرأسمالية العولمية التي يبدو أن بحثها عن الربح ظمأ لا يرتوي.

وإذا حاولنا أن نمنع جميع العواقب غير المرغوبة، فسنواجه مشكلة هيكلية كبيرة ربما تُعرِّض أفعالنا للإنهاك والإجهاد، وربما تؤدي بنا إلى الاستسلام والتقاعس. بيد أن هذا الحساب للمخاطر ليس نتيجة الجهل أو انعدام المهارات، بل العكس هو الصحيح؛ لأن المخاطر تصدر عن جهود متزايدة دومًا لنكون عقلانيين وقادرين على تحديد الأمور وثيقة الصلة والتركيز عليها. وهذا ما ينعكس في القول المأثور: سنعبر ذلك الجسر عندما نصل إليه. بالطبع يفترض هذا القول وجود جسر ولا يخبرنا إلا بالنزر اليسير عما نفعل عندما نكتشف أنه غير موجود! ولنضرب مثلًا بالأغذية المعدلة وراثيًّا، وهي المحاصيل التي يتم تعديلها وراثيًّا حتى تصبح أكثر قدرة على مقاومة الآفات والأمراض، أو المحاصيل التي تحقق إنتاجية أعلى من غيرها أو المحاصيل التي تبقى طازجة فترة أطول في المحال التجارية. ويرى فريق أن قدرة هذه المحاصيل تكمن في تخفيف حدة الفقر. ومع ذلك، ربما لا يرتبط الأمر بالتقدم العلمي بقدر ما يرتبط بالتوزيع النسبي للثروة بين بلدان العالم الغربي وأغلبية بلدان العالم التي تُسمى البلدان «النامية». ويرى فريق آخر، في ضوء تجارب سابقة، أن تحقيق هذه الأهداف له ثمن باهظ من حيث العواقب غير المقصودة، وربما يشيرون بذلك إلى الآثار الجانبية لعملية التلاعب بالجينات وما يصاحبها من تدمير تركيبة التربة الزراعية والضرر طويل الأمد بصحة المستهلكين ومتوسط العمر المتوقع. ولذا ربما لا تتعلق القضية بزيادة الإنتاج بقدر ما تتعلق بتوزيع الموارد المتاحة وطريقة زراعة المحاصيل وآثار هذه الطريقة في البيئة. ويدور النقاش حول اللايقين؛ فلا أحد يعلم الثمن الذي سندفعه في المستقبل جراء القرارات الراهنة، مع وجود آراء متباينة بشأن عواقب الأفعال الراهنة على المدى القصير والمتوسط والطويل. ولذا فإن مضمون ما نعلمه ليس هو نفسه العواقب الممكنة، وعندما ندخل في هذا المسار، فإننا ندخل أيضًا في مجال الحديث عن التدابير المرغوبة.

وأمام مقاومة الوعود التي تبشر بها الحلول التكنولوجية للمشكلات الاجتماعية، ربما تنتقل الشركات المستثمرة في تلك التكنولوجيات إلى أماكن أخرى أو تنوع أنشطتها في مجالات أخرى تبشر بأرباح واعدة. وتتحرك

الشركات متعددة الجنسيات عبر الزمن والفضاء بهذه الطريقة، باحثةً عن المصلحة والإمكانات في أماكن مختلفة. فعندما يتحول الزمن إلى سلعة، عندئذٍ تتحول السرعة إلى قيمة اقتصادية، وهنا تقول بربرا آدم: «كلما زادت السرعة التي تنتقل بها السلع في الاقتصاد، كان ذلك أفضل؛ فالسرعة تزيد الربح وتنعكس بالإيجاب في الناتج القومي الإجمالي للبلد». كما أن التقلب الجديد للمعلومات يحرر حركة الأموال، وقد وصلت المضاربة في أسواق العملات الأجنبية إلى أكثر من 5 تريليونات دولار في اليوم، كما تجاوز الدين العالمي الناتج المحلي الإجمالي بنحو 300 في المئة. وهذه هي العوامل التي تزيد من فرصنا في عيش حياة كريمة وتتيح لنا فرص العمل والتعليم والرعاية الصحية، وتعزز إمكانية توفير البيئات المستدامة.

وعندما نرى أرقام التداول والديون في جميع أنحاء العالم، يتبين لنا أن المراقبة والقرب كانا مهمين في نموذج السلطة الذي يمثله البانوبتيكون، أمّا الآن فإن نموذج السلطة الراهن ربما ينذر بالابتعاد عن الأشخاص الذين يحتاج سلوكهم إلى ضبط وتنظيم أو لا يتوافق مع التوقعات. على سبيل المثال، إذا كان طاقم المصنع أو الموظفون ساخطين أو عنيدين، أو يطالبون بظروف أفضل، فإننا نتوقع أن يتم إغلاق المصنع أو «تقليص درجاته الوظيفية» أو «بيعه»، ولا نتوقع فرض المزيد من المراقبة وتطبيق قواعد أكثر صرامة. فالقوى العولمية تتمتع بتجاوز الحدود الإقليمية، ولذا فهي لا تتقيد بأي مكان معين، بل إنها دائمًا مستعدة للانتقال والابتعاد بإشعار قصير بحثًا عن أجور أقل وربح أكبر. وهذه القدرة على التنقل خارج الحدود الإقليمية هي حرية تمتلكها فئة قليلة. وإذا سعى «المحليون» إلى اتباع «العولميين»، فسيكتشفون أن السمات الشخصية التي تسمح بالتلقائية تصبح أكثر تدميرًا للعاملين في الدرجات الوظيفية الأدنى في التسلسل الهرمي «للنظام المرن»، وهذا ما حذر منه ريتشارد سينيت في كتابه عن **تآكل الشخصية: العواقب الشخصية للعمل في الرأسمالية الجديدة**[1].

(1) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: \The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. London and New York: W. W. Norton and Company, 1998.

تتحرك العولمة عبر الزمان والفضاء، ولكن من دون مركز تحكم. ويرى غوران ثربورن Gtran Therborn أن هناك تحولًا في القوة، ليس من المستوى الوطني إلى العولمي، ولكن من المواطنين إلى رأس المال الوطني والعولمي. وغالبًا ما يتم استدعاء هذا التحول لتبرير التقاعس عن العمل في مواجهة قوى مهيمنة ومجردة تشكل الزمان والفضاء. ومع ذلك، تندلع انتفاضات مدنية ضد تأثيرات مثل هذه القوى، ويمكن للسياسات الحكومية أن تعمل على تسريع وتيرتها وتسهيل طريقها وتخفيف وطأتها ومعالجة آثارها. وفي أثناء هذه العملية، تقدم هذه السياسات أسسًا للمقاومة أو تعيد إنتاج هذه القوى من خلال قبول الأوضاع وإبداء السلبية واللامبالاة. وتؤثر العولمة فينا على المستوى الفردي بدرجات متفاوتة، ويمكننا جميعًا أن نشعر بالقلق عندما نجد صعوبة في فهم ما يجري من حولنا، وعندما نعجز عن التأثير في الاتجاه الذي يبدو أن الأمور تتحرك فيه. أمّا القوة الفاعلة التي لديها القدرة على السيطرة على عواقبها الوخيمة فهي قوة تتجاوز الفرد. ويتطلب الاستعداد للعمل وفقًا لهذا الوضع أن يدرك المستفيدون منه أن المزايا التي ينعمون بها هي نتاج إقصاء أناس آخرين.

وربما يكون لدينا أفكار حول كيفية تلبية احتياجاتنا، حتى وإن كانت وسائل إشباع هذه الحاجات غير موزعة بالتساوي، لكن الحاجة إلى تحييد المخاطر أو تقليلها ليست كغيرها من الاحتياجات. ذلك لأن المخاطر تشير إلى أخطار لا نراها أو لا نسمع وقعها، وربما لا ندركها تمام الإدراك. نحن لا نشعر بطريقة مباشرة عبر حواسنا بارتفاع ثاني أكسيد الكربون في الهواء الذي نتنفسه، أو بشدة الاحتباس الحراري للكوكب، أو بضرر المواد الكيميائية المستخدمة في تسمين لحوم الحيوانات التي نأكلها، وما قد يصاحبها من تقويض لقدرة أجهزتنا المناعية على التعامل مع العدوى البكتيرية. وهذه قضايا واقعية بما فيه الكفاية، وهي تشير إلى اتجاهات أو أنماط تتشكل بمرور الوقت، وليست مجرد قضايا نستقيها من الأحداث، وعندما ندرك هذه الأمور، فغالبًا ما نلجأ إلى «الخبراء» من أجل معالجة معرفتنا وخبرتنا المحدودة بطبيعتها. ولما كان الخبراء يهتمون بالاتجاهات والأنماط، فربما لا توجد طريقة يمكننا من خلالها

اختبار تفسيراتهم في ضوء تجاربنا الخاصة. وربما نحتفي بمكانتنا ونشكل فهمنا بوصفه فهمًا نسبيًا لزماننا ومكاننا. فعندما نقطع الأبعاد العلائقية، نشكك في الخبرة المتخصصة، ونحتفي بخصوصيات الفهم الذاتي، ونرفض التفسيرات البديلة أو نعاديها. وبهذه الطريقة نُهوّن المخاطر ونعتبرها «غير موجودة»، ومن ثمّ لن نكون في حاجة إلى القيام بأي فعل. وهذه الاستجابة ليست غير عادية، وربما يغذيها أشخاص يقولون إنهم يحموننا، لكنهم في الواقع يتحدثون باسم أناس يلحقون الضرر بنا.

النظام والفوضى والتطبيق الاجتماعي للأخلاق

كيف ننظر إلى مسألة إلحاق الضرر؟ يرى ليونداس دونسكس Leonidas Donskis في كتابه عن **العمى الأخلاقي** *Moral Blindness* أن جوهر الثقافة المعاصرة والتحكم المعاصر يكمن في إثارة الرغبات، وإشعالها إلى أقصى حد، ثم كبحها بأشكال متطرفة من التقييد[1]. وأمام هذا التأرجح بين الإثارة والمنع، كيف نتعامل مع القوى العولمية؟ لقد استكشف الفيلسوف الأخلاقي الألماني الأمريكي هانز يوناز Hans Jonas عواقب التطور التكنولوجي على الكرة الأرضية، وأكد أن أفعالنا ربما تؤثر في أناس يعيشون في أنحاء أخرى من العالم ولا نعرف عنهم إلا القليل، ومع ذلك فإن نظرتنا الأخلاقية لم تواكب هذه التحولات. وما أكثر الأحيان التي نسمع فيها عبارة «إنها ظروف خارجة عن إرادتنا!» فلابد أن يكون لدينا أخلاقيات عولمية تحترم الاختلافات بين الناس وتعترف بها. ومن دون هذه الأخلاقيات، لا يمكننا ترويض هذه القوى وفقًا لاحتياجاتنا، بل سيطلق الأقوياء العنان لها، وستنطوي أفعالهم على عواقب متباينة. وهذا توجه من شأنه أن يعفي الجنس البشري من مسؤوليته الأخلاقية تجاه الآخرين. وهنا يؤكد الفيلسوف الألماني كارل أوتو أبل أننا نتحمل

---

(1) Leonidas Donskis and Zygmunt Bauman, *Moral Blindness*. London: Polity Press, 2013.

المسؤولية عن طرق تشكيل المؤسسات وإعادة تشكيلها لأنها الأماكن التي تعمل على تيسير «التطبيق الاجتماعي للأخلاق».

حتى لو كان لدينا إعلان للواجبات الأخلاقية يشبه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإنه سيتطلب تغييرًا كبيرًا في التصور البشري حتى يكون فعالًا. فإذا كان الناس لا يرون فيما وراء حدود أحيائهم المجاورة، فعادةً ما يركزون على الأشخاص والأشياء والأحداث القريبة من بيوتهم. أمّا الشعور الغامض بالخطر فيمكن تخفيفه بالإشارة إلى أهداف مرئية وملموسة وعلى مقربة منهم، وبناءً على ذلك يتم تصفية التشخيصات والمعرفة المشروعة. فربما تُعد شبكة الإنترنت العالمية مصدرًا للمعرفة، لكنها تتحول إلى شبكة يتصل فيها الأفراد بعقول متشابهة في التفكير والسلوك ويحقرون الآخرين في استعراضات ترسخ التحيز والتحامل. وفي مثل هذه الظروف، يبدو أننا لا نستطيع أن نفعل شيئًا مهمًا لضرب أهداف بعيدة وغير واضحة وربما مراوغة. فعلى المستوى المحلي، يمكن للناس الانضمام إلى دورية من المواطنين القلقين والناشطين الذين يستهدفون الأشخاص الذين يشكلون في نظرهم تهديدًا لطريقة حياتهم. كما يمكنهم تثبيت كاميرات وأجهزة إنذار ضد السطو وأقفال النوافذ ومصابيح أمنية لحماية الفضاءات المحلية؛ وربما يستبعدون التفسيرات التي تسعى إلى فهم هذه الاتجاهات فيما وراء تلك الحدود ويصفونها بأنها غير ذات صلة، بل وغير مسؤولة لأنها تجهل معنى العيش في مكان خاص.

ويمكن لانعدام الأمان الناجم عن أسباب عولمية أن يعبر عن نفسه في انشغال ناجم عن انشغال محلي بالأمان بسبب تأرجح بين تهديد المخاطر والوقاية منها في مكان معين. فهل وقعنا في الفخ الذي حذر منه أولريش بيك؟ هل بحثنا عن مصدر المخاطر في المكان الخطأ؟ إن القلق الناتج على الصعيد المحلي بشأن الأمان يؤدي إلى تفاقم الانقسامات والفوارق التي تفصل بين الناس - وهي الانقسامات والفوارق نفسها التي تؤدي إلى سوء الفهم والاستخفاف بعواقب أفعالنا وتداعياتها على الآخرين البعيدين عن عوالمنا.

فالأفراد القادرون بوضوح على تحمل تكاليف حماية ممتلكاتهم ربما يكونون أيضًا الأفراد الذين لديهم ما يحميهم ويتمناه الآخرون، لكنهم يفتقرون إلى القدرة المالية اللازمة لشرائه. ومن الناحية الأخلاقية، يمكن للمسافات بين الناس أن تساعدهم على تجاهل عواقب أفعالهم وتداعياتها على الآخرين.

فربما تشكل عواقب العولمة تهديدًا، ولكنها فرصة أيضًا. ويؤكد كارل أوتو أبل أنه يمكننا استخدام عقلنا وإرادتنا لبناء مجتمع عولمي حقيقي يشمل الجميع ويحترم الاختلاف وينهي الحرب. وربما تعوقنا التفسيرات الخاطئة والاتهامات بالمسؤولية عن المخاطر الراهنة، وبذلك تمنعنا من حسن التصرف، وتؤدي إلى مزيد من الانقسامات وتفاقم المشاكل وعدم معالجتها. ولذا فمن المهم تأطير القضايا من منظور سوسيولوجي. وليس بوسع السوسيولوجيا تصحيح مثالب العالم، ولكن يمكنها أن تساعدنا في فهمها بطريقة أكثر علائقية، وفي جهودنا الرامية إلى الارتقاء بالوضع البشري. ففي عصر العولمة، نحتاج إلى المعرفة السوسيولوجية أكثر من أي وقت مضى. ذلك لأن فهم أنفسنا في الوقت الحاضر يعيننا على فهم الظروف الحالية والعلاقات التي من دونها لن يكون لنا أمل في تشكيل المستقبل. وفي الجملة الأخيرة الواردة في كتاب عن مفهوم اليوتوبيا[1]، تؤكد روث لفتاس Ruth Levitas أن هذا يتعلق بالبحث عن قوة فاعلة قادرة على التغيير، ويصاحبها إمكانية الأمل و«فقط عندما نجدها سنرى أحلامنا تتحقق».

وربما يكمن هذا الأمل في الاعتراف بأسباب الفوضى. وللوهلة الأولى يبدو أن هذا كلام غير عادي! لكننا رأينا أن النظام يتحقق بوضع الحدود، وأن العولمة نفسها قوضت تلك الحدود، وخلّفت عواقب متباينة. فربما يصاحب العولمة اعتراف أعظم بالاعتماد المتبادل بين البشر، لكن تصاحبها أيضًا رغبة أعظم في الانفصال. وتتوقف وجهتنا على جهد ملموس ينطلق داخل جماعات الجيرة المتقاربة أو الجماعات الافتراضية على الإنترنت وهي تتطلع إلى التغيير،

---

(1) Ruth Levitas, *Utopia as Method*. Houndmills, England: Palgrave Macmillan, 2013

لكن تتويج هذا الجهد بالنجاح سيتجاوزهم. فالسعي إلى رسم الحدود وتمييزها وحراستها يصبح مسألة تحظى باهتمام متزايد دومًا في البحث عن الاتساق والتماسك. وعلى مستوى آخر، تذوب التقسيمات التي كانت «طبيعية» ومترسخة ومقاومة للتغيير، أمّا التقسيمات التي كانت منفصلة من قبل فتجد نفسها تتلاقى معًا عبر المكان والزمان بفضل وسائل الاتصال التي لم تكن تخطر على البال من قبل.

ويمكننا القول إن الجهد المبذول في حفظ الوضع المترسخ والدفاع عنه يتنوع وفقًا لمدى هشاشته أمام القوى المعاصرة التي تشكك في وجوده. وهذا الوضع لازم المجتمع الذي رسخ نفسه في العالم الغربي قبل ما يقرب من ثلاثة قرون والذي ما زلنا نعيش فيه اليوم. وأمّا في الحقبة السابقة على هذا الوضع، والتي يشار إليها غالبًا باسم «ما قبل الحداثة»، فإن الحفاظ على التمييزات والتقسيمات بين الفئات كان يخضع لقوى مختلفة، وكان التشكك المتكرر لدى هذه القوى في وجود التمييزات والتقسيمات أقل وضوحًا. فكانت الاختلافات في الغالب بديهية وأبدية؛ وكان يعتقد أنها في مأمن من التدخل البشري. لقد وضعتها قوى مفارقة ومتجاوزة للتحكم البشري، مع أنها مُرسَّبة في تقاليد اجتماعية تشير إلى شخص بأنه «نبيل عظيم»، وإلى شخص آخر بأنه «عبد وضيع» من لحظة الميلاد. واستقر الوضع الإنساني مثلما كان متوقعًا من بقية العالم، وإذا لم يمتثل بقية العالم، فتكون عاقبته الغزو.

وبنهاية القرن السادس عشر تقريبًا، بدأت هذه الصورة تتداعى في أجزاء من أوروبا الغربية. فلما زادت أعداد الناس الذين لا يتلاءمون تمامًا في أي «سلسلة وجود ربانية»، زادت وتيرة النشاط التشريعي حتى يمكن ضبط مناحي الحياة التي كانت في الأصل متروكة لمساراتها الطبيعية. وأصبحت الفروق والتصنيفات والتمييزات الاجتماعية مسألة تخضع للفحص والتصميم والتخطيط والجهود الواعية والمنظمة والمتخصصة. وصارت الأنظمة الاجتماعية نتاجات ومشروعات بشرية قابلة للتطويع والتحكم في مسارها. وأصبح النظام البشري

محط اهتمام العلم والتكنولوجيا. فلم ينشأ النظام في الأزمنة الحديثة، لكن الاهتمام بالنظام والخوف من تحوله إلى فوضى لولا التدخل البشري كان أكثر وضوحًا. ففي هذه الظروف، تظهر الفوضى بوصفها النتيجة المتصورة للفشل في تنظيم الأمور. فما يجعل العالم يفتقر أيما افتقار للنظام هو عجز الناظر عن التحكم في مجرى الأحداث، وعن الحصول على الاستجابة المرغوبة من البيئة، وعن منع المجريات غير الخاضعة للتخطيط المسبق أو الحد من وقوعها. وتصبح الفوضى حالة من عدم اللايقين، وبوسع الفنيين المتخصصين في الشؤون البشرية وحدهم تبديد اللايقين وإضفاء النظام على السلوك ومجريات الأمور. بيد أن التدخل يمكن أن يفضي إلى نتائج غير مقصودة، وتتسم الحدود بأنها غير آمنة ومثيرة للجدل، وتفتقر إدارة النظام إلى اليقين والاكتمال. إنه يشبه عملية البناء على رمال متحركة، والمحصلة النهائية هي جزر من النظام تقوم على الموارد البيئية لضمان صلابتها، أمّا استقلالها النسبي المؤقت فهو إنجاز يتطلب يقظة دائمة.

ونجد أنفسنا في موقف صادفناه في أحيان كثيرة. فجهودنا الدؤوبة لفرض النظام تؤدي إلى حالة من اللايقين والغموض، وهذه الحالة تديم الخوف من الفوضى. ولذا فإن جهودنا الرامية لبناء نظام اصطناعي لن تحقق الهدف المثالي، بل تستحضر عددًا من الجُزر التي تتمتع بالاستقلال النسبي، لكنها يمكن في الوقت نفسه أن تحول الأراضي المجاورة إلى مناطق يعتريها الغموض واللايقين. عندئذٍ تتحول الأسئلة إلى مسائل تتعلق بطرق الإنجاز وليس بالغاية، ويصبح السؤال الرئيس هو: كيف نجعل الحدود فعالة ونوقف مد الغموض الذي يغمر جُزر الانتظام والثبات؟ إن بناء النظام يعني شن الحرب ضد الغموض، لكن بأي ثمن؟ يمكن وضع خطوط ترسم تلك الحدود التي لا يعبرها إلا المؤهلون. على سبيل المثال، نقاط مراقبة جوازات السفر بين البلدان المختلفة، وهناك أيضًا أمثلة أكثر بساطة، مثل تلقي دعوة تصنف المرء بأنه ضيف في حفلة. فإذا لم يستطع المرء أن يُظهر جواز سفره أو الدعوة، فربما يجد نفسه ممنوعًا من الاقتراب من بوابة الدخول. حتى وإن اقترب المرء ودخل من دون جواز سفر أو

دعوة، فسينتابه خوف دائم أن يكتشفه أحد ويطلب منه المغادرة. وهكذا فإن وجود الغريب يهدد الاستقلال النسبي لتلك الجيوب ويفسده، كما أنه ينتقص من توقعات القدرة على التنبؤ واستتباب النظام. ففي أثناء رحلتنا في الحياة، وحسب أصولنا والشبكات التي نعتمد عليها، يمكننا أن نجد أنفسنا في نقاط مختلفة على مر الزمان. وانتماؤنا للداخل يرتبط بالخارج؛ فهو وسيلة للحفاظ على النظام عن طريق وضع مقارنات تبرز الاختلاف، ويمكن أن يكون أكثر وضوحًا من الجهد الذي يمكن أن يُبذل في ضمان الامتثال الذي كان موجودًا ذات مرة داخل حدود الجيوب المحصورة. وبهذه الطريقة، نحافظ على النسبي عن طريق العلائقي، ويتم الاعتراف بالعلائقي من جوانب معينة فقط لضمان انتظام النسبي.

الحدود: الزمان والمكان والعواقب

رغم هذه القوى الاجتماعية، لا يمكن بسهولة تقسيم شخصية الفرد إلى جوانب يسمح لها بالدخول وأخرى يتم إبقاؤها بالخارج (مع أن المؤسسات الكلية تتمادى في ذلك لضمان الطاعة والامتثال، كما يتبدى ذلك بوضوح وبراعة في فيلم بعنوان **طار فوق عش المجانين**[1]، وفي كتاب وضعه إرفنغ غوفمان بعنوان **المصحات: مقالات في الوضع الاجتماعي للمرضى العقليين وغيرهم**[2]. فمن الصعب للغاية، على سبيل المثال، تحقيق الولاء الكلي للمؤسسة، وغالبًا ما يحفز هذا الهدف على تطبيق وسائل في منتهى البراعة والدهاء. وربما يتم منع موظفي الشركة أو المؤسسة من الانتماء للنقابات العمالية أو الحركات السياسية، وربما يتعرض وقتهم واستخدامهم للفضاء المؤسسي لمراقبة معتادة. وعلى المستوى الفردي، يمكن تطبيق الاختبارات النفسية لاكتشاف الصلة بأداء الأدوار والمقاومة المحتملة لأخذ الأوامر، أو حتى الميل إلى مناقشة المسائل

(1) One Flew over the Cuckoo's Nest, 1975, directed by Miloš Forman.
(2) Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. New York: Anchor Books, 1961.

السرية مع أشخاص خارج المؤسسة، ومن ثم احتمالية تقويض الميزة التنافسية.

ويتبدى ذلك على سبيل المثال في القانون البريطاني للأسرار الرسمية والذي يمنع موظفي الدولة من إفشاء المعلومات والوثائق السرية. وربما يمنع كشف الأسرار حتى وإن كان الإفشاء يخدم مصالح المواطنين الذين يُفترض أن الدولة تحميهم. وعلى نحو مشابه، ربما تؤدي رغبة المؤسسات في نقل صورة معينة للجمهور إلى ممارسات داخلية يراها الموظفون غير أخلاقية. وفي هيئة الصحة الوطنية البريطانية، دأب بعض الموظفين على فضح المخالفات حتى يجذبوا الانتباه العام إلى ما يرونه ممارسات مشبوهة. فحتى تظهر الهيئة بمظهر الكفاءة والفاعلية في معالجة المرضى ومنحهم تصاريح الخروج بوصفهما مقياسًا واضحًا لأداء الهيئة، فإنها كانت تسمح بخروج المرضى والعودة إلى منطقة السكن قبل أن يتعافوا على الوجه الأمثل، ثم تسمح لهم بالدخول مرة أخرى بتاريخ جديد. ورأى الموظفون أن جودة الرعاية المقدمة للأفراد يقوضها المقياس الكمي للمرضى الذين يتم علاجهم ومنحهم تصاريح الخروج من خلال وضع حدود بين خدمة الصحة في المستشفى وتوفير الرعاية الاجتماعية في منطقة السكن.

والرغبة في رسم الحدود بهذه الطريقة يؤثر في الممارسات والإدراكات، كما يؤثر في الاعتمادات والروابط المتبادلة بين الناس، بطرق غير مقصودة في أغلب الأحيان. فما يبدو أنه حل ملائم وعقلاني للمشكلة التي تمت مواجهتها داخل وحدة مستقلة في ظاهرها، يصبح مشكلة لوحدة أخرى يرتبط وجودها وممارساتها معًا. ولمّا كانت الوحدات وثيقة الارتباط والاعتماد المتبادل، على العكس من مظاهرها المستقلة، فإن عملية حل المشكلة ترتد في نهاية المطاف على الهيئة الفاعلة التي قامت بها في المقام الأول. إنها تؤدي إلى تحول غير مقصود وغير متوقع في التوازن الكلي للموقف الذي يجعل الحل المستمر للمشكلة الأصلية أكثر كلفة مما هو متوقع، بل وربما مستحيلًا تمامًا. وربما يفاقم هذا الأمر حسابات الكفاءة التي تفحص الوحدة ببساطة على أساس

المدخلات والمخرجات من دون اعتبارات علائقية. ومع أن هذه الحسابات عقلانية في ظاهرها، فليس لديها ما تقوله عن آثار القرارات التي تتخذها وحدة معينة في أفعال وحدة أخرى عبر تصورات معينة تقيد مفاهيم الكفاءة والفاعلية والترشيد.

وأفظع العواقب المترتبة على هذه التصورات هي تدمير التوازن البيئي والمناخي للكوكب. ففي حين يتم استنزاف الموارد الطبيعية بحثًا عن الربح، ليس هناك ضمير أصيل في هذا البحث يراقب ذلك السلوك. فربما تسلك ناقلات النفط طرقًا مختصرة حتى تُسلم الشحنة في الوقت المحدد، رغم المخاطر التي ينطوي عليها ذلك، في حين أن الناقلات نفسها ليست مصممة على نحو يمنع الشحنة من التسرب في حالة التصادم. ويقال إن هذا التصميم سيكلف الشركة مبالغ طائلة، ولكن لا يتحدث أحد عن الكلفة الكبرى التي ستتحملها البيئة في تلك الحالة. والمؤسسات الصناعية تلوث الهواء والماء، وتخلق مشكلات كثيرة للقائمين على فضاءات الصحة البشرية والتنمية الحضرية والمحلية. وفي المحاولات التي تبذلها المؤسسات لتنظيم أنشطتها، تقوم بترشيد العمل، ومن المنطلق نفسه تعلن عن عدم حاجتها إلى كثير من العاملين، وتزيد بذلك المشكلات الناتجة عن البطالة المزمنة، مثل الفقر وتردي الصحة. وثمة ازدياد كبير وسريع في أعداد السيارات الخاصة والطرق السريعة، والمطارات والطائرات، وكان يُتوقع من هذا الازدياد أن يحل مشكلة التنقل والنقل، لكنه يؤدي إلى ازدحامات مرورية، وتلوث الهواء والتلوث السمعي، كما أنه يدمر مناطق كاملة من العمران البشري، ويفضي إلى مركزة الحياة الثقافية وتوفير الخدمات، ويجعل مناطق محلية كثيرة غير صالحة للسكن. ويصبح السفر أكثر ضرورة مما كان في أي وقت مضى، ويصبح في الوقت نفسه أكثر صعوبة وإرهاقًا. وتلك الابتكارات التي كانت تعدنا بمزيد من الحرية الفردية، مثل السيارات، تساهم في تقييد الحرية الجمعية للحركة وتلوث الغلاف الجوي لأجيال الحاضر والمستقبل. لكن الحل المعروض للمشكلة غالبًا ما يتمثل في بناء المزيد من الطرق.

وأحد حلول المشكلة هو التوسع في كهربة وسائل النقل، بما في ذلك السيارات والدراجات البخارية الخاصة. عندئذٍ يصبح مصدر الكهرباء نفسه مشكلة، علاوة على توافر الإمدادات وانتظامها. وربما تكمن جذور المشكلة في الاستقلال النسبي الظاهر الموعود في انتزاع جزء من حياتنا من الكل أملًا في تحقيق فكرة معينة عن الحرية. وبما أننا جميعًا نسكن الكل، فإن ذلك الاستقلال هو استقلال جزئي في أحسن الأحوال واستقلال خيالي تمامًا في أسوء الأحوال. فعند مستوى معين، يتم وضع حدود ثابتة لممارساتنا وإدراكاتنا للطريقة التي نرى بها الزمن والمكان ونستخدمهما، لكن يمكن أيضًا وضع هذه الحدود بإعمائنا عن العواقب أو عندما نختار بإرادتنا أن نغض الطرف عن الصلات المتعددة والكبيرة بيننا وبين شيء يفعله كل واحد منا. إن عدد العوامل التي تؤخذ بعين الاعتبار في تخطيط الحلول وتنفيذها هو دائمًا أصغر من المجموع الكلي للعوامل التي تؤثر في (أو تعتمد على) الموقف الذي صدرت عنه المشكلة في المقام الأول. بل ربما يمكننا القول إن القوة، بمعنى القدرة على تخطيط النظام وفرضه والتأثير فيه والحفاظ عليه، تتألف تحديدًا من تلك القدرة على تجاهل العوامل التي ربما تشكك في النظام نفسه. ويشير امتلاك القوة إلى القدرة على تقرير الأمور غير المهمة وتقرير العوامل غير ذات الصلة في مجال الفعل. لكن ما يرتد عليها هو عدم قدرتها على استبعاد «العوامل غير ذات الصلة» من الوجود.

وتتسم مسائل الصلة وعدم الصلة بأنها اتفاقية وعارضة؛ فليس هنالك من سبب أبدي يحتم رسم خط الصلة بأي طريقة معينة لأنه يمكن رسمه بطرق كثيرة. وفي ضوء ذلك، فإن التقرير نفسه عرضة للنقاش والجدال. ويزخر التاريخ بأمثلة من ذلك القبيل. على سبيل المثال، على أعتاب العصر الحديث، نشأ أحد أهم صراعات القوة عن الانتقال من رباط الرعاية والحماية إلى رباط النقود. وأمام اللامبالاة الكبرى التي يبديها أرباب المصانع تجاه مصير الأيدي العاملة، يسترجع نقاد نظام المصنع الوليد الأيام الخوالي لممارسات ورش الحرفيين، أو حتى نظام الوسية أو الضيعة الإقطاعية، التي كانت تتصرف مثل «عائلة كبيرة

واحدة» تشمل الجميع. وربما كان رؤساء ورش الحرفيين والإقطاعيون في الريف رؤساءً مستبدين وعديمي الرحمة، وربما كانوا يستغلون كدح العمال، لكن العمال كانون يتوقعون أن رؤساءهم في العمل سيهتمون بحاجاتهم، وأنهم سينقذونهم من كارثة محدقة إذا ما اقتضى الأمر.

وعلى العكس الشديد من هذه العادات القديمة، لم يقبل أرباب المصانع بأي من تلك التوقعات بوصفها توقعات مشروعة، بل كانوا يدفعون للعمال أجورهم على العمل لقاء ساعات العمل في المصنع، وكانت الجوانب الأخرى من حياتهم تقع على عاتق العمال أنفسهم. كان النقاد ومناصرو عمال المصنع يبغضون هذا التنصل من المسؤولية. وأوضحوا أن الجهد اليومي الممتد والمجهد والمرهق الذي يتطلبه نظام المصنع ترك العمال، كما يقول كارل ماركس، «مجهدين ذهنيًا وممتهنين جسديًا». وتم الفصل بين الفضاء المادي لجدران المصنع والفضاء الاجتماعي الذي كان يعتمد عليه في وجوده. وأصبح العمال سلعًا يمكن التخلص منها لأنهم كانوا عديمي الفائدة من منظور الخطة الإنتاجية. وأوضح النقاد أن العلاقة بين أرباب المصانع وأيادي المصانع لم تقتصر في الواقع على مجرد تبادل العمالة مقابل الأجور. لماذا؟ لأنه لا يمكن قطع العمل وعزله عن شخص العامل بالطريقة نفسها التي يتم بها فصل مبلغ نقدي عن شخص رب العمل. إن «التخلي عن ملكية العمل» يعني إخضاع الشخص بأكمله، جسدًا وروحًا، للمهمة التي يحددها أرباب العمل الذين يصبح العامل في نظرهم مجرد وسيلة لتحقيق أهدافهم. وبهذه الطريقة، وعلى الرغم من التأكيدات بغير ذلك، طُلب من العمال أن يعطوا مقابل الأجور كامل شخصيتهم وحريتهم.

وهكذا تحددت قوة أرباب المصانع على العمال في ضوء هذا التباين في القوة. ولهذا السبب لاحظ كارل ماركس أنه، على الأقل في ظروف العبودية على عكس الرأسمالية، كان للمالكين بعض الاهتمام بأحوال عبيدهم. وظهر شكل مجرد من التبادل لا يهتم فيه أصحاب العمل بالأحوال الجسدية والعقلية للعمال. وحدد أرباب العمل معنى التوظيف واحتفظوا بالحق في تقرير ما يهمهم

وما لا يهمهم - وهو حق حُرم منه العمال. وللأسباب نفسها، فإن نضال العمال من أجل ظروف عمل أفضل ورأي أقوى في تسيير العملية الإنتاجية كان عليه أن يتحول إلى صراع ضد حق رب العمل في تحديد حدود نظام مكان العمل ومحتوياته.

والصراع بين العمال وأرباب المصنع حول تعريف حدود نظام المصنع هو مجرد مثال للخلاف الذي تثيره تعريفات النظام بالضرورة. فتلك التعريفات اتفاقية وتعتمد في نهاية المطاف فقط على قدرة الشخص على أن يضعها موضع التنفيذ. ويتيح المصنع خطًا فاصلًا يساعد الإدارة على تنظيم السلوك في المكان والزمان. فالزمن الخطي يساعد على حساب المهام والأعمال الروتينية التي يعتقد أنها تشكل ممارسات العمل ذات الكفاءة والفاعلية. وكما أوضحت باميلا أوديه Pamela Odih في كتابها الذي ذكرناه من قبل عن الجندر والعمل في الاقتصادات الرأسمالية، ينطوي ذلك التصور على تأثير في المجال العائلي. ففي تاريخ صناعة النسيج البريطانية، تشهد حسابات الزمن والآلات والعمل على تقييد لساعات عمل النساء من جانب النقابات العمالية التي كان الذكور يهيمنون عليها، مما ساعد نظام المصنع على استغلال المجال العائلي وتقسيماته للعمل من حيث الزمن والجهد. ولما كانت النساء تحصل على أجر أقل من الرجال، فإن هذا الوضع عزز تقسيمات العمل في البيت. ووجد المعتمدون على العمل المنزلي في دعم دخل الأسرة أنهم خاضعين لاقتصادات الإنتاج الكبرى ذات الكلفة المنخفضة المرتبطة بالتصنيع بوصفها ممارسات انتقلت من المصنع إلى المجال الأسري الخاص.

وقد تحدى هذه الممارسات ضحايا آثارها المدمرة، ومازالوا يتحدونها إلى الآن. وعندئذٍ يمكن أن تدخل تلك النقاشات الساحة العامة بوصفها دعوات للعمل الرامي إلى إصلاح آثار تلك الحدود التي تعتمد عليها بعض الممارسات. وقد انتشرت وسائل التواصل الاجتماعي على نطاق كبير حتى صار بإمكانها أن تنتقل مباشرة من حركة المرور العولمية إلى الأفراد في بيوتهم. والسرديات التي

نعبر بها عن هوياتنا وواجباتنا ونشكل بها هذه الهويات والواجبات تتنوع وفقًا لتجربتنا في الزمان والمكان. ففي عمليات المصنع، تمامًا كما في الزمن، هناك شعور بالآنية؛ الإنتاج بوصفه عملية آنية. وبما أننا خاضعون لتلك العمليات فإننا نعايش الزمن بوصفه أمرين بديلين في آن واحد: خطية الزمن المحسوبة وفقًا لتركيب أحد المكونات لسيارة، والزمن الاجتماعي من حيث نظرتنا لماهيتنا وهويتنا. والانتقالات بين الزمن الداخلي والخارجي تنتج أحاسيس بالاستمرارية والانقطاع، ويمكن للتوترات بينهما أن تؤدي إلى الرغبة في مزيد من المرونة حتى يمكن الحصول على مزيد من التحكم في أنماط حياتنا.

وفي تلك الأثناء، وبينما نسعى إلى إشباع رغبتنا، ترى أشكال التحكم في عمليات التحكم التي تَحكُم أناسًا آخرين، تفصلنا عنهم آلاف الأميال، كما أنهم خاضعون على مدار أربع وعشرين ساعة لاقتصاد اليوم الكامل الذي ربما ينظر فيه إلى خطوط الإنتاج في آسيا على أنها تفيد من البراعة المرتبطة بالفتيات اللائي يحصلن على أجور منخفضة لإنتاج الأشياء التي نستهلكها. إن الصدام بين إضفاء الطابع النسوي على القوى العاملة والتقسيمات المنزلية للعمل يكرر نفسه في العصر الراهن. ويعتمد الاقتصاد على المجال العائلي، وهذه قضية تخص مستقبلنا جميعًا، لكن العواقب السلبية سيكون ضررها أشد على بعض الناس أكثر من غيرهم.

وفيما يتعلق بتلك العواقب على المدى البعيد، علينا أن نتساءل: من يتحمل مسؤولية التكاليف الناجمة عن تلويث إمدادات المياه العذبة، والتخلص من النفايات السامة، أو الضرر الذي يصيب الطبيعة المحيطة بسبب التعدين أو بناء الطرق السريعة؟ فربما تؤثر نفايات شخص ما بالسلب في ظروف الحياة التي يعيشها شخص آخر. وتبدو موضوعات الخلاف مختلفة حسب زاوية النظر، كما أنها تستمد معانيها من المكان الذي تشغله في تلك الأنظمة الخاصة. فتلك الموضوعات الخلافية مثقلة بضغوط متناقضة في الغالب، كما أنها قد تتخذ شكلًا لم يخططه أحد مسبقًا كما لم يجده أحد مقبولًا. وبما أن كل واحد منا

يتأثر بأنظمة جزئية كثيرة، فيبدو أن لا أحد يتحمل مسؤولية وجود تلك الأنظمة وعواقبها. وعادةً ما تصبح تلك القضايا أكثر تعقيدًا لأن قوة الأدوات التكنولوجية للفعل البشري قد زادت، وزادت معها عواقب تطبيقها. وبينما تنعم كل جزيزة من جزر النظام بمزيد من الإحكام والترشيد والإشراف والفاعلية في أدائها، يمكن أن تسفر أكثرية النظم الجزئية المحكمة عن فوضى عامة. ذلك لأن النتائج البعيدة للأفعال القائمة على التخطيط والأهداف المحددة والتصميم العقلاني والمراقبة الدقيقة ربما ترتد بقوة في صورة كوارث غير قابلة للتوقع وخارجة عن السيطرة. ولنتأمل احتمالات تأثير الاحتباس الحراري، فهو النتاج غير المتوقع لجهود كثيرة ترمي إلى استغلال مزيد من الطاقة باسم زيادة الكفاءة والإنتاج. وكل جهد في انفصال عن غيره ربما يتم الترحيب به بوصفه نجاحًا كبيرًا وتقدمًا تكنولوجيًّا، وربما يتم تبريره بأهداف قصيرة المدى تقاس بمقاييس معينة تحدد عواقب الأفعال بمرور الوقت. وعلى نحو مشابه، ربما يتم تبرير انبعاثات المواد السامة في الغلاف الجوي أو عمليات التخلص منها في الأنهار بأنها حوادث نادرة في عمليات واعية بأهمية السلامة والأمان ومفيدة للصالح العام. وربما يشير واحد من تلك الأمثلة إلى بحث جاد عن الحل الأفضل والأكثر عقلانية لمهمة معينة تواجهها منظمة مستقلة نسبيًّا. ويحظى كل فيروس أو بكتيريا معدلة وراثيًّا بغرض محدد بوضوح ووظيفة مفيدة ملموسة للقيام بها، إلى أن يتضح أنه ينطوي على آثار جانبية غير مرغوبة.

إن كثيرًا من الجدل حول تلك العواقب يقع في مجال «الملكية الخاصة». وبينما يفترض كثيرون أن المشروعات الخاصة قادرة على إحداث نتائج مفيدة بوجه عام - استنادًا إلى عدم تحدي هذا الافتراض إلا من جانب عدد قليل جدًا- ربما نجد أن الحكومات المنتخبة ديمقراطيًّا تتشكك في تلك الدوافع. وأحد هذه المجالات هو رسم الجينات البشرية واحتمالية التلاعب بها باسم التقدم. وتزعم شركات الأدوية الكبرى أنها تضع الصالح العام في الحسبان، لكن من يملك براءات اكتشاف الجينات البشرية؟ هناك آلاف من براءات الاكتشاف التي تخص جزيئات الحمض النووي. فهل هي أشياء يمكن أن

«يملكها» مكتشفوها بحيث تكون سلعًا تُباع وتُشترى في الأسواق ويتم التلاعب بها حسب القدرة المالية؟ هذا الأمر يواجه تحديًا في صراع ذي عواقب وخيمة علينا جميعًا، وذلك بسبب التغير الراهن في الحدود بين معنى الإنسان والعلاقة بين الشيخوخة والزمن نفسه.

فربما يتم توجيه نتائج الأبحاث في الحمض النووي نحو مشكلات معينة، مثل التعرض للإصابة بمرض معين. لكن التغيرات التي تقع في بؤرة التركيز تؤثر حتمًا في الأمور التي تُستبعد من بؤرة التركيز في التدخلات المستهدفة. والأسمدة الاصطناعية التي تُستخدم في تقوية المحاصيل الزراعية هي مثال يوضح القضية جيدًا. فالنيترات التي يتم بها تغذية التربة ربما تحقق تأثيرها المعلن لأنها تضاعف إنتاجية المحاصيل، لكن هطول المطر يدفع بجزء كبير من الأسمدة إلى إمدادات المياه الجوفية، مما يؤدي إلى مشكلة جديدة لا تقل خطورة وتتطلب معالجة إمدادات المياه وجعلها صالحة للاستخدام. وهكذا يستمر الصراع ضد الفوضى. ولا شك أن هناك طُرقًا لتخفيف المخاطر المستقبلية إذا كان لدينا الاستعداد للتفكير والفعل بطريقة مختلفة. ويمكن أن تؤدي جهود حل المشكلات إلى خلق مشكلات جديدة، ومن ثم البحث عن حلول جديدة. وقد ظهر ذلك غالبًا في تكليف فريق بإيجاد أقصر الطرق وأرخصها و«أكثرها معقولية» للتخلص من المشكلة الحالية، وغالبًا ما تُستبعد الأسئلة الأصعب والأعمق.

خلاصة

بدأنا هذه الرحلة بتركيزٍ على السهم السوسيولوجي للزمن وأخذنا نقاشنا إلى صلته بالفضاءات. وأوضحنا أن الجهود الرامية لإحلال النظام محل الفوضى تتصل بالتحكم في الزمان والفضاء عبر جعل جوانب حكمنا للعالم ثابتة وقابلة للتوقع، وذلك بتشكيل الحدود بطرق معينة. فلا تكتمل المحاولات أبدًا؛ بل إن الصراع من أجل النظام هو نفسه أهم عائق أمام نجاحه؛ لأن الظواهر عديمة

النظام تنشأ تحديدًا عن جهود ضيقة الأفق تحاول حل مشكلة واحدة بالتركيز عليها وعلى المهام المرتبطة بحلها فقط. وهكذا يتضح أن البحث عن النظام هو سبب أعمق أمراضه وأكثرها إثارة للقلق. ويرتبط ذلك بتقسيم الكلية المعقدة للوضع البشري إلى عدد كبير من المهام الصغيرة والمباشرة لأنها صغيرة ومحصورة في الزمن، ويمكن عندئذٍ فحصها ومراقبتها وإدارتها، وهذا التقسيم جعل الوضع البشري أكثر كفاءة من أي وقت مضى. وهذه الطريقة في إنجاز الأمور تفوق بوضوح أي طريقة أخرى كانت موجودة من قبل، طالما أنه يتم قياسها من حيث القيمة لقاء المال، والتعبير عنها على أساس تعريفات معينة للتكاليف والمكاسب. وهذا بالضبط ما نعنيه غالبًا بكلمة «عقلاني» أو ترشيدي. فالعقل الأداتي هو الذي يقيس النتائج الفعلية في ضوء الغاية المرجوة من حيث المدخلات والمخرجات عبر الزمن وفي فضاءات محددة.

يبدو أن هذه الحسابات تغفل في ممارستها للعقلانية عن عواقبها الوخيمة الملموسة في أماكن أخرى وعبر الزمن. وتلك العواقب يتحملها أناس ليسوا طرفًا في ظهورها ولا في تلك التداعيات التي لا يراقبها أحد لإثبات كفاءتها، كما أن البيئة ككل تتحمل هذه العواقب والتبعات. أمّا إذا أُخذت هذه الحسابات بعين الاعتبار مقياسًا أكثر شمولًا للخسائر والمكاسب، فإن تفوق الطريقة الحديثة في إنجاز الأمور سيبدو أقل يقينية، وربما يتضح أن النتيجة النهائية لمجموع الأفعال الجزئية والعقلانية هو مزيد من اللاعقلانية، وليس تخفيفها. هذا توتر مزعج، لكنه حتمي، في البحث عن النظام، كما هو الحال في الصراع ضد الغموض الذي طبع كثيرًا من تاريخ البشرية في العصر الحديث.

إننا جميعًا مدربون على النظر إلى أنماط حياتنا بوصفها مجموعة من المهام التي لابد من أدائها والمشكلات التي لابد من حلها. وتتقيد هوياتنا بذكرياتنا عبر الزمن وفي سياقات مكانية مختلفة. وبالقدر نفسه، نجد أنفسنا في ظروف لا تعرف فيها قوى الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات قيودًا وتتحرك عبر الزمن والمكان بانتظام. وتلك القوى لا تتقيد بجيوب النظام الصغيرة؛ لأنها تؤثر

في كل أنماط المستقبل لدينا. وما نحتاجه الآن هو بعض الفهم لأوجه الضعف والقوة التي تنطوي عليها طرق رؤية الواحد منا للآخر، وطرق تفكيرنا وتواصلنا وفعلنا، والبيئات التي نعيش فيها. وفي أثناء إعادة النظر، ربما تتعرض الطرق المترسخة في رؤيتنا للعالم إلى التشكيك والمراجعة بفضل مجموعة جديدة من الظروف التي تدعو إلى طرق جديدة في التفكير. ويرى بعض الناس هذا الأمر تهديدًا خطيرًا، ويراه آخرون فرصة عظيمة. فثمة حاجة ملحة تفرضها تلك الظروف، وهذا يتطلب استعدادًا للتغير كما تغيرت البشرية في أوقات كثيرة من قبل على مدار تاريخها.

الفصل الثامن

الثقافة والطبيعة والأرض

في الفصل الأخير تناولنا تشكيل الحدود التي تتيح التماسك والاستمرارية للمنظورات والممارسات في عالم مائع تتخلله القوى العولمية التي تنتقل عبر الزمان والفضاء. كما رأينا أن تلك الحدود في بحثها عن النظام تخلق قضايا إشكالية بسبب اتخاذ موقف نسبي وليس علائقي في العالم، وأن آثار جهود البحث عن النظام تنتشر فيما وراء حدودها وتجلب إلى جدرانها الحصينة في ظاهرها عواقب وخيمة. وبفضل العدسات السوسيولوجية الملائمة يتضح لنا أن الطريقة التي نفكر بها في «مشكلة» معينة ستفضي إلى «حلول ملائمة». ولذا فإن التفكير بطريقة مختلفة تتجاوز خصوصيات رؤية معينة للعالم ليس ترفًا فكريًا، بل يمكن أن يشكل الخطوة الأولى نحو وضع مقاربات أكثر شمولًا وعملية للقضايا التي نواجهها في الأزمنة المعاصرة. وبناءً على هذا، نواصل رحلتنا عبر استكشاف الصلات بين الطبيعة والثقافة والأرض.

التقابل بين الثقافة والطبيعة

أثرنا في نقاشنا السابق طريقة «حديثة» للنظر في الاختلافات بين الطبيعة والثقافة، ووجدنا أن هذه الطريقة تفصل الطبيعة والمجتمع فصلًا حادًا. ويمكننا القول إن اكتشاف الطبيعة والمجتمع كان متزامنًا. ومع ذلك، لم يكن ذلك اكتشافًا للطبيعة أو المجتمع، بل تفرقة بينهما، وخاصةً بين الممارسات التي

ساعد كل منها في وضع هذه التفرقة أو إحداثها. وبما أن الوضع الإنساني أصبح إلى حد كبير نتاج التشريع والإدارة والتدخل بوجه عام، فإن الطبيعة لعبت دور المستودع الكبير لتلك الأشياء التي يمكن للقوى البشرية أن تُشكلها أو التي لا يكون لديها الطموح لتغييرها. وكان يحكمها منطقها الخاص، فأصبح الناس يستمدون سماتهم من خلال عملية «قطع الصلة» بين البشر والمجال الحيوي غير البشري[1].

وقعت تغيرات في الفكر الاجتماعي في الغرب في أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبدأ الفلاسفة يتحدثون عن «قوانين الطبيعة» بوصفها شبيهة بالقوانين التي يصدرها الملوك أو البرلمانات، لكن أيضًا كانوا يميزونها عنها. فكانت قوانين الطبيعة أشبه بقوانين الملوك، الذين كانوا يعملون بصفتهم وكلاء الله، ولذا كانت قوانين الطبيعة إلزامية، لكنها على العكس من المراسيم الملكية لم يكن لها مؤلف بشري يمكن تصوره. وكانت قوتها «فوق بشرية»، سواء أترسخت بوصفها إرادة الله وغايته المستغلقة أم كانت محددة بطريقة سببية أو بضرورة منيعة على نحو مباشر كما تنتظم الأمور الكونية. فكان فهمها يتطلب ممارسة القدرة البشرية الكامنة في «العقل»، وأفضت هذه التمييزات إلى طريقة لتكوين الحدود، على سبيل المثال، الافتراض بأن الرجل «عقلاني»، ومن ثم قادر على تجاوز مقتضيات الطبيعة، بينما النساء «عاطفيات»، ولذا فإنهن خاضعات للقوى الاندفاعية التي تمثلها الطبيعة. وعلى نحو مشابه، هناك دول متقدمة أظهرت مباديء معينة تميزها عن غيرها من الدول «غير المتحضرة» في رؤيتها.

وكانت أزمنة التحولات في طرق تفكيرنا ورؤيتنا وفعلنا مدفوعة بالبحث عن اليقين كاستجابة لغموض الوضع البشري. وعلى مدار الزمن، وعندما أصبحت المجتمعات أكثر تعقيدًا وتعرضت الحدود البسيطة للتشكيك، كان من

---

(1) Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People*. New York: Verso, 2017.

الممكن عندئذٍ إثارة الخوف من الغموض الملازم للإنسان «الآخر» الذي يمثل الاختلاف والتهديد الواضح للاستقرار. وفي أثناء هذه العملية، نوظف تمييزات بين ما يُعتقد أنه في مقدورنا أن نغيره وفقًا لرغباتنا ومُثلنا وأهدافنا. ويتحدد ذلك بوجود مقياس أو معيار ينبغي أن يخضع له الشيء أو الشخص. وعندئذٍ نضع في أطر الاهتمام تلك المسائل التي يمكن بسهولة تشكيلها وفقًا لتوقعات وتطلعات معينة. ولا بد من التعامل مع تلك المسائل بطريقة مختلفة عن المسائل التي يُعتقد أنها خارج القدرة البشرية على التغيير. والمسائل الأولى يمكن أن نطلق عليها مصطلح الثقافة، والثانية يمكن أن نطلق عليها مصطلح الطبيعة. وهكذا، عندما ننظر إلى شيء بوصفه مسألة من مسائل الثقافة، وليس من مسائل الطبيعة، فإننا نعني ضمنًا أن الشيء محل النظر قابل للتطويع والتشكيل والتأثير من جانبنا، وأن هناك حالة نهائية مرغوبة ومناسبة يمكن من خلالها الحكم على فاعليته.

تتعلق الثقافة بجعل الأشياء مختلفة عما هي عليه، وتشكيلها والحفاظ على شكلها الجديد. إنها تتسم بمجموعة من الافتراضات التي تقبلها وتطورها جماعةٌ تحدد مجموعةً من الإمكانات اللازمة لإرساء النظام. كما تتعلق الثقافة بعمليات الاستحداث، والغرس، والمقاومة لكل شيء يبتعد عنها كمؤشر للسقوط في الفوضى. ويمكن أن يعني ذلك إلحاق «نظام الطبيعة» (الأوضاع كما هي عليه من دون تدخل بشري) بنظام اصطناعي قائم على التصميم والتخطيط. فلا تقتصر الثقافة على تحقيق الارتقاء وإرساء النظام، بل يمتد دورها إلى عمليات التقييم. وهكذا فإن «الحل» الذي يُباع لمؤسسات كثيرة باسم الإنتاجية هو استحداث الثقافة «الصحيحة» التي تتخلل بدورها جميع أنحاء المؤسسة لتساعد كل شخص على تقييم نفسه وفقًا لقدراته على الالتزام بتوقعات تلك المؤسسة وتطلعاتها. وتصبح الثقافة بهذا المعنى شيئًا لابد من اكتسابه، وليس ما نحن عليه نتيجة كوننا بشرًا. وفي أثناء هذه العملية، نصادف أشياءَ لا تتفق مع الصور المثالية التي تقوم عليها التحولات، ويتم بسهولة استبعادها بوصفها عوائق «عديمة

النظام» تعرقل الجهود الرامية لتحقيق غايات كبرى مثل «الجودة» و«الكفاءة» و«الفاعلية».

رسم خطوط فاصلة

أين يوجد بالضبط الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة؟ يتوقف ذلك على نوعية المهارات والمعارف والموارد المتاحة، وعلى وجود طموح لتوظيفها في تحقيق أغراض غير مجربة من قبل. وبوجه عام، يأتي تطور العلم والتكنولوجيا ليوسع نطاق التطويع الممكن، ومن ثم يُوسّع عالم الثقافة، وغالبًا ما ينظر إلى التكنولوجيا بوصفها ترياقًا شاملًا وحاسمًا لجميع المشكلات الاجتماعية. ولننظر مرة أخرى في مثالنا السابق عن الهندسة الوراثية أو تغيير فكرتنا عن الإنسان «الطبيعي». فإذا طبقنا التحكم الجيني في تنظيم كينونة الإنسان الطبيعي السليم، فمن الذي سيحدد سمات هذه الكينونة وما عواقب تلك الخطوة على الطريقة التي نرى بها أنفسنا وغيرنا؟ تلك الثقافة ربما تبدو للفرد أقرب إلى قوانين الطبيعة؛ إنها قدر ليس بوسع المرء أن يتمرد عليه أو يكون التمرد عليه محاولة بائسة وغير مجدية في نهاية المطاف. فمن جهة تُحددنا الطبيعة وتُقيدنا، ومن جهة أخرى، يمكن تسخيرها من أجل رفاهية الإنسان والارتقاء به. فمن منا لن يرغب أن يحيا حياة «صحية» ويعيش عمرًا مديدًا، ولكن بأي ثمن؟

ولنتأمل جيدًا «العناصر التي هي من صنع الإنسان» في أنماط حياتنا الخاصة. ربما تدخل هذه العناصر إلى الفضاءات التي نشغلها بطريقتين: إمّا أن تضبط السياق الذي تجري فيه عمليات حياتنا الفردية، ومن ثمّ تضفي عليه النظام، وإمّا أن تشكل هذه العناصر دوافع حياتنا نفسها وأغراضها. وإحدى هاتين الطريقتين تعيننا على تبرير أفعالنا عن طريق إضفاء مزيد من المنطق والعقلانية على بعضها أكثر من غيرها، وتوجهنا الأخرى إلى الطريق بحيث نكون قادرين على اختيار دوافع وأغراض معينة لا حصر لها تقع خارج طوق خيالنا وفكرنا. ولا تختلف هذه البيئات عن غيرها من البيئات التي نصادفها؛

لأن كل فعل من أفعالنا له تداعيات على البيئات الأخرى التي نعيش فيها ونتفاعل معها في حياتنا اليومية. ولنضرب مثالًا واحدًا يعده الكثيرون مسألة بديهية؛ فيقولون إن التطورات التكنولوجية التي أتاحت لنا الهواتف تتيح لمالكي الهواتف تواصلًا أفضل. ومن جهة أخرى، يجري حديث الآن عن الحاجة إلى «التخلص من السموم الرقمية» لتحسين الصحة؛ لأن عمليات التواصل الرقمي تسبب التوتر النفسي وتعادي الاجتماع البشري وتدمر الصحة.

وربما نميز النظام القائم على التدخل الثقافي عن العشوائية أو الفوضى بالإشارة إلى أن الوضع المنظم لا يسمح لكل الاحتمالات أن تحدث. فمن بين مجموعة لا نهائية تقريبًا من الأحداث التي يمكن تصورها، يحدث عدد محدود ومتناه فقط. وهكذا تحمل الأحداث المختلفة درجات مختلفة من الاحتمالات. وهذا يترك لنا معيارًا للنجاح يتمثل في إرساء النظام من خلال تحويل ما كان مستبعدًا وغير محتمل في السابق إلى عالم الضروري أو الحتمي. وبهذا المعنى، فإن تصميم النظام يعني تطويع احتمالية الأحداث. إنها عملية يتم فيها انتقاء التفضيلات والأولويات وفقًا لقيم معينة، ثم يتم دمجها، وهذه العملية هي التي تقف وراء تلك الأنظمة الاصطناعية الناتجة عن الانتقاء والتطويع. وما أن يصبح النظام مترسخًا وصلبًا وآمنًا، حتى تتوارى الطرق الأخرى في النظر إلى الأمور، وتصبح الطريقة التي رسّخها النظام هي الطريقة الوحيدة التي يمكن تخيلها.

ونحن كبشر لدينا جميعًا مصلحة كبرى في خلق بيئة نظامية والحفاظ عليها. ويعود ذلك إلى حقيقة مفادها أن أغلب ما نفعله هو حصيلة ما نتعلمه من البيئات الاجتماعية التي نجد فيها أنفسنا، ويتراكم هذا التعلم عبر الزمن بفضل التفاعلات مع الآخرين والذكريات التي تصلنا من خلال السرديات والسجلات الوثائقية. ويوجه فهمنا أحكامٌ مسبقة تتراكم عبر الزمن وتنتقل للأجيال. وتبقى فوائد المعرفة والمهارات المصاحبة للفهم طالما لم تتغير السياقات التي تكونت فيها. ويشكل هذا التوافق ثباتًا واستقرارًا في العالم؛ بحيث نتوقع أن الأفعال التي كانت ناجحة من قبل تبقى ناجحة إذا كررناها اليوم وغدًا. ولنا أن نتخيل

مدى الفوضى التي يمكن أن تحدث، على سبيل المثال، إن تم تغيير دلالة ألوان إشارات المرور من دون إنذار. ففي عالم متقلب ومتبدل بشكل عشوائي، تتحول الذاكرة والتعلم من نعمة ترشدنا إلى الطريق وتُمكننا من مواصلته إلى نقمة تشوش الذهن وتشل الحركة.

وبفضل التوافق بين النظام وبيئتنا نجد انتظامًا في أفعالنا، فلا نتصرف في حفلة بالطريقة نفسها التي نتصرف بها في ندوة جامعية أو في اجتماع عمل، كما أننا نتصرف بشكل مختلف في منزل الوالدين في أثناء العطلات وفي أثناء زيارة رسمية بين أناس لا نعرفهم. ونستخدم نبرة صوت مختلفة وكلمات مختلفة عندما نخاطب مديرًا أو زميلًا أو صديقًا. وهناك كلمات نستخدمها في مناسبة معينة ونجتنبها في أخرى. وهناك أفعال نقوم بها في الأماكن العامة، ولكن هناك أيضًا أفعال «خاصة» نقوم بها فقط عندما نتيقن أننا غير مراقبين. واللافت للنظر أنه في أثناء اختيارنا لسلوك «مناسب» للسياق، نجد أنفسنا بصحبة أناس آخرين يتصرفون مثلنا تمامًا. وهذا الأمر يقلل حالات الخروج عن القواعد، كما أنه يمنحنا بعض القدرة على التنبؤ بأنماط السلوك الصادرة عن أنفسنا وعن الآخرين وعن المؤسسات التي نتعامل معها وتوجه حياتنا.

ولما كانت الثقافة تشير إلى العمل الذي يبتدع نظامًا اصطناعيًّا، فإنها تتطلب وضع تمييزات وفوارق معينة؛ أي: تقسيم الأشياء والناس إلى فئات من خلال أعمال الفصل والتمييز. والصحراء بوجه عام لا يَمَسُّها النشاط البشري ولا تكترث بالغايات البشرية، ولذا لا توجد بها معالم أو أسوار تجعل حيزًا من الأرض مختلفًا عن غيره. بمعنى آخر، إنها تفتقر إلى الشكل. أمّا في البيئة الخاضعة لعمل الثقافة، فيتم تقسيم السطح المسطح والموحد إلى مناطق جاذبة لبعض الناس وطاردة لآخرين، أو إلى قطاعات تصلح للمركبات وحدها وقطاعات تناسب المشاة وحدهم. وهكذا يكتسب العالم بنية توجه النشاط البشري. فينقسم الناس إلى رُتب عليا، ووكلاء سلطة، وأشخاص عاديين؛ وإلى أشخاص يتكلمون وأشخاص يستمعون ويُتوقع منهم أن ينتبهوا لما يُقال. وعلى

نحو مشابه، يقع الزمن في تدفق موحد عبر تقسيمه إلى أنشطة محددة، ومنها: وقت الإفطار، واستراحة القهوة، ووقت الغداء، وشاي ما بعد الظهيرة، والعشاء. فمن الناحية المكانية، هناك رسم للحدود الفاصلة وفقًا للتركيب «الفيزيائي» ومكان التجمع - التواجد في ندوة أو مؤتمر أو مهرجان أو حفل عشاء أو اجتماع عمل.

ويتم رسم هذه الفروق والتمييزات على مستويين. الأول هو «شكل العالم» الذي يحدث فيه الفعل، والثاني هو الفعل نفسه. وتصطبغ أجزاء من العالم بصبغة الاختلاف عن غيرها، بل وتتبدى هي نفسها في صور مختلفة وفقًا للفترات المميزة في تدفق الوقت (ولذا فإن المبنى الواحد قد يكون مدرسةً في الصباح وملعب مباريات في المساء). ويتم تمييز الأفعال داخلها بالقدر نفسه، فيختلف السلوك على المائدة اختلافًا كبيرًا يراعي نوعية الطعام والشراب، والظروف المحيطة، والأشخاص الجالسين حول المائدة. بل إن آداب المائدة تختلف وفقًا للطابع الرسمي وغير الرسمي لوجبة الطعام، ووفقًا للموقع الطبقي للحاضرين، كما أوضحت الدراسات السوسيولوجية التي وضعها إرفنغ غوفمان وبيير بورديو. وهناك رغبة في التأقلم مع التوقعات التي تحددها الثقافات وتحقيق الشعور بالانتماء الذي يساعد على التمييز بين «نحن» و«هم». وتمارس هذه الرغبة قوة جذب قوية إلى أن يظهر توق لشيء آخر، كما أوضحت ذلك ببراعة لينزي هانلي Lynsey Hanley في كتاب لها بعنوان **المحترمون: اجتياز الانقسام الطبقي**[1].

وتتيح عملية الفصل مساحات للاختلاف، لكن هذه المساحات ليست مستقلة حقًا؛ فلن يكون هناك عشاء رسمي من دون أن يتصرف الناس بطريقة رسمية. ويمكننا التعبير عن هذا التنسيق بطريقة أخرى؛ فنقول إن أشكال العالم الاجتماعي المنظم ثقافيًا وأفعال الأفراد المدربين ثقافيًا تحدد على أساس

---

(1) Lynsey Hanley, *Respectable: Crossing the Class Divide*. UK: Penguin, 2017.

«التعبير» عنها في سياقات اجتماعية منفصلة بمساعدة التقابلات الدلالية. وتستدعي هذه السياقات بدورها مظاهر السلوك المميزة التي تُعد ملائمة لكل مناسبة. وبالإضافة إلى ذلك، تتوافق هذه التعبيرات أو تتشاكل. والأداة التي تضمن «التداخل» بين أبنية الواقع الاجتماعي والأفعال المنظمة ثقافيًّا هي الشفرات الثقافية التي تتألف من نظام من التقابلات في المقام الأول. وتقوم التقابلات على العلامات - أشياء ترتبط بحواس البصر والسمع واللمس والشم، ومنها: الأضواء ذات الألوان المختلفة، والأزياء، والنقوش، والبيانات الشفهية، ونغمات الصوت، والإيماءات، وتعبيرات الوجه، والروائح. فهذه العلامات تربط الأفعال والتصور الاجتماعي لشبكات الاعتماد المتبادل. وتتحرك العلامات في اتجاهين معًا: نحو مقاصد الفاعلين ونحو القطاع المتاح من الواقع الاجتماعي الذي يتصرفون فيه. وليس أي من الاتجاهين مجرد انعكاس للآخر، وليس أحدهما أساسيًّا والآخر ثانويًّا. فالاثنان متلازمان، ويرتكزان على آلية واحدة للنظام الثقافي.

فربما نجد إشعارًا على باب المكتب يقول «ممنوع الدخول». ويظهر هذا الإشعار على جانب واحد فقط من الباب، وعادة ما يكون الباب مفتوحًا (فلو كان من المستحيل فتح الباب، لما كانت هناك حاجة لهذا الإشعار أصلًا). ومن ثمّ، لا يقدم هذا الإشعار معلومات عن «الحالة الموضوعية» للباب نفسه، بل إنه إخطار يهدف إلى خلق الوضع الذي لن يتحقق لولا ذلك. وهكذا فإن ما تفعله عبارة «ممنوع الدخول» هو التمييز بين جانبي الباب. وهكذا يتم حظر الفضاء الموجود خلف الباب، وترمز العلامة إلى هذا التمييز، ويكمن دورها العظيم في التمييز بين الناس فيما يُعد فضاءً موحدًا.

ولذا فإن معرفة الشفرات الثقافية تعني فهم معنى العلامات، وهذا بدوره يعني معرفة كيفية الاستمرار في الموقف الذي تظهر فيه، وكذلك كيفية استخدامها لاستحداث مثل هذا الموقف. والفهم يعني القدرة على التصرف بفاعلية في السياق، ومن ثمّ دعم التنسيق بين أبنية الموقف وأفعالنا. وغالبًا ما

يقال إن فهم العلامة يعني فهم معناها. ومع ذلك، لا يعني هذا أنه يتم استدعاء الفكرة بعد ذلك كصورة ذهنية داخلية. إن الفكرة تظهر في «قراءة بصوت عالٍ» للعلامة الموجودة في رؤوسنا، وقد تصاحب شكل العلامة أو صوتها. ومع ذلك، فإن فهم المعنى يشير إلى معرفة كيفية الاستمرار. ومن ثمّ، يكمن معنى العلامة في الاختلاف الذي يحدثه حضورها أو غيابها. بعبارة أخرى، يكمن معنى العلامة في علاقتها بالعلامات الأخرى. بل إن بعض المُنظِّرين، مثل جاك دريدا، يرون أن المعاني تُشتق فقط من العلاقة بين العلامات، ولذا فلا يمكن أبدًا تثبيتها. ولذا نصبح عاجزين عن تحديد المعنى بسبب إرجاء المعنى إلى ما لا نهاية، ويمكن أن يراوغنا المعنى النهائي بسبب ضرورة التوضيح والتعريف اللانهائي.

فلا تحمل العلامة الواحدة في العادة معلومات كافية لتثبيت علاقة معينة بما يكفي لتمكين الفعل. فربما تحدث إساءة قراءة لعلامة معينة، وعندئذٍ لن يكون هناك شيء لتصحيح الخطأ. على سبيل المثال، يخبرنا الزي العسكري بوضوح أن الشخص الذي أمامنا هو فرد من أفراد القوات المسلحة. وسيجد معظم المدنيين هذه المعلومات كافية تمامًا لإضفاء بنية محددة على اللقاء. ومع ذلك، ربما يرى أفراد القوات المسلحة، بسبب التراتبية المعقدة للسلطة وتقسيم المهام، أن المعلومات التي ينقلها الزي العسكري ليست كافية، ومن ثمّ فإن العلامات الأخرى الدالة على الرتبة «تتراكم» على العلامة الأولية والعامة (الموحدة) لتتيح المزيد من المعلومات. وفي حالات معينة، يظهر فائض من العلامات حتى أنها لا تضيف كثيرًا إلى المعلومات التي تم نقلها بالفعل. على سبيل المثال، تبحث بعض التكتيكات التسويقية عن التمييز بين منتج وآخر، لكنها تكرر فقط المعلومات التي قد نقلتها علامات أخرى، كما أن شركات الأمن الخاصة ربما يكون لها زي موحد لا يختلف مظهره عن مظهر قوة الشرطة العامة.

وربما نصف هذه الحالات بأنها تكرار فائض للعلامات، وهنا نجد ضمانًا

ضد الأخطاء من خلال الحد من الغموض المحتمل. فلولا التكرار الفائض، فإن تشويه علامة معينة أو تجاهلها يمكن أن يؤدي إلى تصرف خاطئ. بل يمكننا القول إنه كلما زادت أهمية التقابلات بين العلامات للحفاظ على النظام القائم وتعزيزه، زاد التكرار الذي يمكننا أن نتوقعه. فمن جهة، يقلل هذا الوضع من المشكلات المرتبطة بالقراءات الخاطئة، ومن ثمّ يعمل على تقليل سوء الفهم من خلال فائض من العلامات. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، يمكن أن يزيد هذا الفائض من الغموض ومن احتمالية ورود المعاني البديلة. ففي أثناء السعي وراء الحاجة إلى التواصل لتنسيق الأنشطة، فإن دفع هذا المشروع التفكيكي إلى أبعد من ذلك قد يؤدي إلى المخاطرة بإثارة الغموض، ومن ثمّ التواصل المشوه.

وتظهر هذه السمة في أشكال التواصل عبر الزمان والفضاءات. ويبدو أن أشكال تفسير العلامات والتذكير بها وفرضها فيما بين الأشخاص لتنسيق الأنشطة تتبدد أمام وسائل التواصل الاجتماعي. فلا تتضح حدود المجالات العامة والخاصة في عوالم فردية معزولة تتشكل بالضغط على الأزرار ونشر التعليقات والصور الخاصة بما يأكله المرء أو يفعله يوميًا، ويمكن للكثيرين مشاهدة الصور وقراءة المكتوب. ويصبح التواصل برمته استهلاكًا عامًا للحياة الخاصة، ويسعد الكثيرون بأن يكونوا جزءًا منها، فيستخدمون المنصات التي تهتم نماذج أنشطتها التجارية بإيرادات الإعلانات. وثمة عواقب للسعي وراء الاشتهار وربما التصديق على نمط حياة الفرد ووجهات نظره وعاداته، وهي عواقب تتجاوز تقديم الذات وتوكيدها. وهذه الثقافة تحدد كيف نرى العالم وتُحولنا إلى مستهلكين في منافسة لجذب انتباهنا في عمليات تداول العلامات. ويمكن أن تُحدث فينا تحولات بطرق أخرى. فالوقت الذي نقضيه على الإنترنت هو عمل مجاني لشركات التكنولوجيا التي لديها الموارد لاستخراج البيانات من المستخدمين. وهذا بدوره يُباع كحل للمشكلات، على سبيل المثال، استهداف السوق من خلال وعد الذكاء الاصطناعي. ولا توجد حدود للإمكانات والاحتمالات. ويُعبر يفغيني موروزوف عن ذلك قائلًا: «كيف انتهى بنا المطاف

في عالم تقوم فيه شركات التكنولوجيا ببناء خدمات إدمانية للاستيلاء على بياناتنا- فقط لتقديم حلول الذكاء الاصطناعي لمشكلة الإدمان التي خلقتها؟»[1].

وغالبًا ما نرى هذه التكنولوجيا جزءًا من حريتنا. ومع ذلك، هل هي التي تستخدمنا أم نحن الذين نستخدمها؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نحدد الاختلافات على أساس السمات والخصائص. على سبيل المثال، في دراسة الظواهر الطبيعية، غالبًا ما نشير إلى «العلامات» التي «تُخبرنا» الطبيعة من خلالها عن نفسها، ولابد من قراءة هذه العلامات من أجل استخراج المعلومات التي تحتويها. وهكذا، ننظر إلى قطرات الماء المتدفقة عبر زجاج النافذة ونقول: «السماء تمطر». أو نلاحظ رصيفًا مبللًا ونستنتج أن السماء كانت تمطر، وهكذا. ما يميز هذه العلامات وغيرها هو أنها محددة مسبقًا، على عكس العلامات الثقافية التي ناقشناها من قبل؛ أي أنها نتائج لأسباب محددة. فالمطر يرسل قطرات من الماء أسفل زجاج النافذة ويترك الطرق مبللة؛ ويغير المرض درجة حرارة جسم الشخص ويجعل رأسه يبدو ساخنًا، مما يؤدي بنا إلى الاستنتاج بأن الشخص يعاني من الحمى. وما أن نعرف تلك العلاقات السببية حتى يمكننا أن نعيد بناء السبب «الخفي» من الآثار المرصودة. وحتى لا يختلط علينا الأمر، ربما من الأفضل أن نتحدث عن المؤشرات بدلًا من العلامات عندما نذكر الإشارات الدالة المحددة بطريقة سببية في استدلالاتنا.

إن الأسباب الطبيعية التي أشرنا إليها في المثال السابق تضع قيودًا على التفسيرات التي يمكن استخراجها من الظاهرة محل النظر. وقد لاحظنا وجود فصل بين الطبيعة والبشر، وهذا يساعد على ظهور صورة للواقع الطبيعي. ولابد أن نضيف هنا نقطتين تقيدان هذه المسألة. أولًا، وجدت الدراسات الاجتماعية لممارسة العلم أن كثيرًا مما يبدو تفسيرًا غير إشكالي لما يسمى الأحداث

(1) https://www.theguardian.com/technology/2018/jan/28/morozovartificial

الطبيعية هو في حقيقة الأمر نتاج اجتماعي. على سبيل المثال، العمل الذي يتم القيام به في المختبرات العلمية هو نشاط اجتماعي تلعب فيه المعاني الاجتماعية دورًا كبيرًا ومهمًا، في حين أن الاستنتاجات في العلوم الفيزيائية تتعلق بظواهر غير منظورة وغير ملحوظة. وفي هذا المثال الأخير، لا توضع قيود، من خلال الملاحظة، على التفسيرات الممكنة. ثانيًا، مع إدراكنا للطبيعة العشوائية للعلامات الثقافية، لا يعني هذا أننا نوحي بأنها ليست واقعية في تأثيراتها؛ فهي تضع قيودًا على أفعالنا وإمكانات الحياة الاجتماعية. ولذا فهي تعمل على تمكين أنشطتنا وتقييدها، ويمكن أن تتفاوت تأثيراتها وفقًا للسياق والقوة التي ربما نملكها لتغيير التأثيرات. إن تعريفنا لشخص ما بأنه «فقير» لا يشير فقط إلى مقولة ثقافية عشوائية، بل أيضًا إلى القدرة المالية والمكانة الاجتماعية التي يتمتع بها الناس في تلبية حاجاتهم اليومية وفقًا للمعايير الأساسية للمجتمع الذي يجدون أنفسهم فيه.

إن اعتباطية العلامات الثقافية لا تعني الحرية الكاملة في الاختيار. فاللغة نظام علاماتي متخصص في وظيفة الاتصال. وفي اللغة (وفي اللغة وحدها)، لا توجد قيود على اعتباطية العلامات. ذلك لأن الأصوات الصادرة عن الأحبال الصوتية والتي يستطيع البشر إنتاجها يمكن تنغيمها وتعديلها في عدد لانهائي من الطرق الاعتباطية تمامًا، بشرط أن يكون هناك ما يكفي منها لإحداث التقابلات المطلوبة. والتقابل الواحد في لغات مختلفة يمكن إظهاره بمساعدة أزواج متقابلة مثل ساخن وبارد، وكبير وصغير، وما إلى ذلك. وقد أوضح بيير بورديو أن اللغة والسلطة تسيران معًا بطريقة تقيد ما يمكن التحدث به. وفي دراساته عن نظام التعليم، يوضح بيير بورديو كيف أن بناء لغة رسمية يحدد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، بل ويحدد كيف نرى ونشعر بطرق معينة. وقد أكدنا مرارًا وتكرارًا في هذا الكتاب أن الأشياء التي تتيح إمكانية للعمل هي أيضًا الأشياء التي ربما تعمل على كبح قوتنا الكامنة وتقييد إمكاناتنا.

وفيما يتعلق بالقيود، يمكننا القول إن تأثير الثقافة يتبدى في أقوى صوره

عندما تتنكر الثقافة في هيئة الطبيعة؛ فيبدو الاصطناعي متجذرًا في «طبيعة الأشياء» نفسها، ومن ثمّ يصبح شيئًا لا يمكن لأي قرار أو فعل بشري أن يغيره. ويظهر ذلك في ممارسات تحديد أدوار الرجال والنساء والطرق المتباينة في معاملتهم منذ سن مبكرة، وتصبح هذه الممارسات مترسخة ومستدامة بمجرد قبولها بوصفها ممارسات غير قابلة للشك، وكأن العلاقة بين الجنسين محددة سلفًا بطريقة ما. وهكذا فإن الفروق الاجتماعية التي تصطنعها الثقافة تظهر كأنها طبيعية مثل الفروق البيولوجية الملحوظة بين الأعضاء الجنسية الذكرية والأنثوية ووظائف الإنجاب. وتحدث مثل هذه العمليات طالما لم يتم الكشف عن حقيقة المعايير التي تنشرها الثقافة. وتبدو الثقافة كالطبيعة وتتصرف مثلها طالما أننا لا نرى ولا نعرف اصطلاحات بديلة. ومع ذلك، يعرف كل واحد منا تقريبًا أن هناك طرقَ حياةٍ مختلفة كثيرة. وننظر حولنا إلى الناس الذين يتزينون ويتحدثون ويتصرفون بشكل مختلف عنا. ونعلم أن هناك ثقافات متعددة، وأنه لا توجد ثقافة واحدة ووحيدة. ومن ثمّ، فإن الثقافة غير قادرة على الاحتفاظ بالقبضة الشديدة نفسها على السلوك البشري كما لو كانت حالة عالمية خالية من أنظمة بديلة. وفي أثناء هذه العملية، ربما نواجه فترات وأوقات من الشك تتطلب تفسيرات وتبريرات للوضع القائم. ويمكن التعامل مع هذا الشك بثقافة منفتحة ومتسائلة، ولكنه ربما يدفع أيضًا إلى فرض قسري لما يُفترض أنه النظام الطبيعي للأشياء.

الأرض: الدولة والأمة

تشير الجملة الأخيرة إلى استجابتين: الأولى، الانفتاح على استكشاف مبررات اتخاذ مسارات معينة للفعل، والأخرى الفرض الإلزامي بممارسة القوة الصريحة استنادًا إلى أن الثقافة تمثل نظامًا طبيعيًا ثابتًا لابد من حمايته من الفوضى التي قد تصاحبها زيادة في إمكانية اختراق حدود النظام. هذا الارتياح الذي يتحقق ظاهريًا بالحفاظ على الاتساق والصلابة يتحاشى الاعتراف بالغموض. وربما لا

يبعث هذا الوضع على السرور والارتياح، ولذا تظهر محاولات للهروب منه. وفي أثناء هذه العملية، نجد أن الضغوط الدافعة إلى الامتثال للمعايير التي يعززها التدريب الثقافي يمكن أن تصاحبها جهود للطعن في معايير الثقافات الأخرى. وعلى هذا النحو نجد أن الفكرة السائدة عن ثبات الطبيعة يتم توظيفها واستغلالها ثقافيًّا من خلال الإشارة إلى «الوضع الطبيعي». ويمكننا أن نرى هذا التوجه لدى جماعات توظف خطاب «النقاء» و«التلوث» لتبرر الحق في العيش في ثقافة منفصلة عن الآخرين. وحتى إذا ما تمّ الاعتراف بأن طرق الحياة الأخرى ما هي إلا ثقافات تمتلك مقومات الحياة، فربما يتم تصويرها بأنها ثقافات غريبة وخطيرة على نحو غامض. وربما تكون تلك الثقافات مقبولة لدى الجماعات التي تطلب القليل من أهلها، لكنها غير كافية لأناس مميزين. وهنا نجد درجات متفاوتة من رهاب الأجانب (الخوف المرضي من الغريب) ورهاب المغايرين (الخوف المرضي من الآخر المختلف) كوسيلة للدفاع عن نظام معين ضد الغموض.

ومع التمييز بين «نحن» و«هم»، و«هنا» و«هناك»، و«الداخل» و«الخارج»، و«السكان الأصليين» و«الأجانب»، غالبًا ما نرى ترسيمًا لحدود أرض يطالب أصحابها بحكم كامل، ونرى عزمًا على حمايتها من كل ما يهددها في سبيل ثقافة مترسخة ومستقرة. وغالبًا ما يُمارس التسامح الثقافي عن بعد، ولا يشير ذلك إلى الاعتراف بكون الاختلاف قيمة متكافئة. فإذا ما واجه التسامح تهديدًا عن بعد بسبب القرب من ثقافات أخرى، فغالبًا ما يتخفى خطاب الغزو والنقاء في خطاب آخر يؤكد حق جميع الناس في أن يعيشوا حياتهم كما يحلو لهم - طالما أنهم يفعلون ذلك في «بلدهم.» وهكذا تمتزج الأرض والثقافة بمسامية الحدود في عالم العولمة المتنامية، وتتفاعل جميعها فيما بينها، وتنطوي على عواقب متفاوتة. وقد وضع آلان تورين دراسة بعنوان **هل يمكننا العيش معًا؟**، وأكد أننا نشهد عملية من عمليات «إلغاء التحديث»، وفيها نجد أن الاقتصاد العولمي يحولنا إلى مجرد مستهلكين يتبادلون البضائع في السوق، ويفصل نفسه عن الثقافة والأشكال الأخرى من هوياتنا. وبما أن الدول القومية لديها سيطرة

أقل على التدفق العولمي للسلع والخدمات، فقد تنسحب الثقافات من الاتصال بغيرها وتنشغل بمشكلاتها الخاصة بحثًا عن التماسك في مواجهة هذه القوى.

وغالبًا ما تنتشر ظواهر الهيمنة الثقافية. وقد بيّن أنطونيو غرامشي في **دفاتر السجن** أن الهيمنة القومية هي الأرض التي يتفاعل عليها كل من ممارسة القمع وصنع القبول. ويشير ذلك ضمنًا إلى عملية دقيقة وفعالة تهدف إلى ضمان احتكار المعايير والقيم التي تقوم عليها أنظمة معينة. ومن ثم، يمكن للثقافة أن تصبح نشاطًا تبشيريًا يهدف إلى التحويل إلى دين جديد عن طريق إقناع المستهدَفين بالتخلي عن عاداتهم ومعتقداتهم القديمة واعتناق عادات ومعتقدات أخرى أو عن طريق انتقاد شديد لثقافات أخرى استنادًا إلى تفوق مفترض تفتقر إليه تلك الثقافات. ومن ناحية أخرى، في تلك المواقف التي تتعايش فيها الأشكال الثقافية من دون حدود واضحة تفصل بين مجالات تأثيرها ونفوذها، نجد بيئةً متواتية لفكرة «التعددية الثقافية». ومن الناحية المثالية، تتبدى هذه المواقف في الاعتراف بقيمة الطرف الآخر وجدارته وشرعيته، وهذا توجه ضروري للتعايش البنّاء والسلمي.

المواطنة والدولة

نتناول هنا قضايا تتصل بالهوية والمواطنة. وربما تكون المواطنة شيئًا يكتسبه المرء بفضل ولادته في مكان معين، وربما تُمنح لشخص قدّم طلبًا لبلد معين، أو بفضل ارتباط قديم وخدمة للبلد. وفي أمثلة أخرى، ربما يكون الناس لاجئين فارين من الاضطهاد، ولذا يطلبون اللجوء السياسي والإقامة. وهنا نجد أن الثقافة والأمة والمعتقدات المتعلقة بالقومية ستحدد حالة مقدم الطلب وإمكانية منحه المواطنة أو رفض الطلب المقدم.

ولنتأمل الاستمارات التي يطلب منا استكمال بياناتها عندما نتقدم بطلبات معينة. إنها تطلب تفاصيل عنا وعن تفضيلاتنا وتاريخنا وانتماءاتنا، وربما تتضمن سؤالًا عن الجنسية. وعند السؤال عن الجنسية، ربما يُجيب المرء قائلًا:

أمريكي، بريطاني، ألماني، هندي، فرنسي، كيني، صيني، باكستاني، برتغالي، وهكذا. ومع ذلك، إذا أجاب المرء أنه بريطاني، فربما يجيب أيضًا أنه إنجليزي (أو ويلزي، أو أسكتلندي، أو يوناني)، ويكون من أصول إثنية مختلفة، والإجابتان مقبولتان، لكنهما يشيران إلى أمرين مختلفين. فعندما يجيب المرء أنه بريطاني، فإنه يوضح أنه مواطن بريطاني، أي أحد مواطني الدولة التي تسمى بريطانيا العظمى أو المملكة المتحدة. وعندما يجيب أنه إنجليزي، فإنه يشير إلى حقيقة مفادها أنه ينتمي إلى الأمة الإنجليزية. فالسؤال عن الجنسية يجعل الإجابتين ممكنتين ومقبولتين، ويوضح أنه لا يوجد تمييز واضح بين الانتماءين، وأنه ربما يمكن الخلط بينهما. وربما تتداخل الدولة والأمة، لكنهما شيئان مختلفان تمامًا، وينطوي كل انتماء منهما على علاقات مختلفة.

فليست هناك دولة من دون أرض يحكمها مركز قوة. وكل مقيم في المنطقة التي يمتد فيها نطاق سلطة الدولة ينتمي إلى الدولة. وينطوي الانتماء على معنى قانوني، فتشير «سلطة الدولة» إلى القدرة على إعلان «قانون البلد» وتطبيقه، وهذه هي القواعد التي لابد أن يراعيها جميع المواطنين الخاضعين لهذه السلطة (إلا إذا أعفتهم الدولة نفسها من هذا الامتثال)، بمن فيهم الأشخاص الذين ليسوا بمواطنين، ولكن يقعون في نطاق أراضيها استنادًا إلى وجودهم الفيزيائي بها. وفي حال عدم مراعاة القوانين، يتم القبض على الأشخاص وتوجيه الاتهام لهم، وتحميلهم العواقب، وسيتم إرغامهم على الامتثال، شاؤوا أم أبوا. ويمكننا هنا تلخيص آراء ماكس ڤيبر الذي رأى أن الدولة تتمتع باحتكار وسائل العنف المشروعة، وأنها تدّعي الحق الحصري في استخدام القوة القهرية (استخدام الأسلحة في الدفاع عن القانون، وحرمان منتهكي القانون من الحرية عن طريق السجن، بل والقتل إذا كانت عقوبة الإعدام موجودة). وفي الحالات التي يتم فيها إعدام الناس بأمر من الدولة، يُعد القتل عقوبة مشروعة وليس جريمة قتل. ومع ذلك، مازال هذا التفسير محل نقاش كبير. وفي ظل احتكار الدولة للقهر البدني، لا يوجد مجال لاستخدام القوة التي لا تخولها الدولة، ولا استخدامها من جانب أي أحد غير الجهات المعنية والأفراد المخولين

بذلك، وتصبح مخالفة ذلك عملًا من أعمال العنف التي تستوجب الإدانة. ولا يعني ذلك أن وكلاء الدولة لا يرتكبون أعمالًا غير مشروعة من العنف والإرهاب. واقع الأمر، ورغم وجود قانون دولي يتعلق بأمور مثل الاستجواب والتعذيب، فإن الدول قد ترسل عمدًا المشتبه بهم أو المجرمين الأجانب إلى أماكن أخرى حتى تنفذ تلك الأعمال.

والقوانين التي تعلنها الدولة وتحميها تحدد واجبات المواطنين وحقوقهم، وأحد أهم هذه الواجبات هو دفع الضرائب، وهو مبلغ من الدخل تجمعه الدولة وتضعه في استخدامات متنوعة. أمّا الحقوق، فربما تكون شخصية. ومن بينها حماية أجسادنا وممتلكاتنا، إلا إذا قضت أجهزة الدولة المعنية بغير ذلك، علاوة على الحق في التعبير عن آرائنا ومعتقداتنا على نحو لا يطغى على حرية الآخرين. وربما تكون الحقوق سياسية، بما يؤثر في تركيبة أجهزة الدولة وسياساتها، على سبيل المثال، المشاركة في انتخاب النواب والممثلين الذين يصبحون حكامًا أو إداريين لمؤسسات الدولة. وربما تكون الحقوق اجتماعية كما أوضح عالم الاجتماع توماس همفري مارشال، وهي حقوق تضمنها الدولة، وتشمل تأمين سبل العيش الأساسية والحاجات الضرورية التي لا يمكن أن تحققها جهود أفراد معينين.

وكما أثرنا من قبل مسألة العلاقات بين الاقتصادي والثقافي، أثرنا الآن دور الدولة وحقوق المواطن وواجباته. وتختلف موازنة الاستحقاقات باختلاف المجتمعات. فالحقوق الاجتماعية ربما تتحدى حقوق الملكية لأنها ترتبط بكل من الحرية الموجبة والحرية السالبة بالمعنى الذي حدده الفيلسوف البريطاني إشعيا برلين. وتشير الحرية السالبة إلى التحرر من تدخل الدولة استنادًا إلى حيازة الملكية. وهذا يشير إلى استحقاق الفرد لحيازة أرضه وممتلكاته وإلى تدخل ضئيل من جانب الدولة في الوسائل التي يتصرف بها في ثروته. وأمّا الحرية الموجبة فتتعلق بإتاحة استحقاقات معينة بغض النظر عن حيازة الملكية التي ربما تصادف أن ورثها الفرد بحكم الميلاد. وربما يرتبط التصدق بالحرية السالبة،

حيث يختار الأثرياء التصدق ببعض دخولهم في سبيل قضايا نبيلة. ومع ذلك، فإن هذا التصدق أقرب إلى الهبة منه إلى الاستحقاق الناجم عن المواطنة. ومثل هذه القضايا توجه شعارات الحملات التي غالبًا ما تحيط بتآكل الحقوق أو الدفاع عنها، على سبيل المثال، «حقوق لا إحسان»، و«التعليم حق لا امتياز».

وهذا يعني أن خليطًا من الحقوق والواجبات هو ما يجعل الفرد مواطنًا للدولة. ومن أبجديات المواطنة وجوب دفع ضريبة الدخل، والضريبة المحلية أو ضريبة القيمة المضافة، مهما كنا كارهين لذلك. لكن يمكننا أيضًا أن نشكو للسلطات ونطلب المساعدة إذا ما تعرضت أجسادنا للاعتداء أو ممتلكاتنا للسرقة، وتراودنا توقعات وتطلعات تتعلق بالبنية التحتية اللازمة لحياتنا اليومية. كما أننا ننعم بالتعليم الأساسي والثانوي بغض النظر عن قدرتنا على دفع المصروفات الدراسية، كما ننعم بخدمة صحية تتوقف على إمكانات البلد الذي نعيش فيه. على سبيل المثال، كان الغرض من إنشاء هيئة الصحة الوطنية البريطانية هو توفير الرعاية الصحية لجميع المواطنين، ومن ثم ضمان تمتع المواطنين بمزيد من الصحة من أجل الرفاه الاقتصادي والاجتماعي.

هذه الظروف ربما نعدها مسائل بديهية إلى أن يتم سحبها منا ونواجه العواقب، وتلك الظروف يمكن أن نعدها تمكينية وتقييدية معًا. ففي الظروف التي يحتفي فيها الناس بالفردانية المتذرية ويرفضون فهمًا علائقيًّا، تظهر احتمالية التشكك والتهديد. ومن جهة أخرى، غالبًا ما يصاحب النزعة الجماعية أفكار التعدي على الحرية الفردية. وفي الحالتين، ربما نستمتع بسلام نسبي ندين به للقوة الرهيبة التي تتحين دومًا الفرصة من أجل نشرها ضد مدمري السلام. وفي أثناء الحرب الباردة، كان يتحدد هذا التوازن في عصرنا النووي بعملية صارت تعرف باسم التدمير المؤكد المتبادل. ولما كانت الدولة هي القوة الوحيدة المخولة بتمييز المباح عن الممنوع، ولما كان تطبيق القانون عن طريق أجهزة الدولة هو الطريقة الوحيدة للحفاظ على استمرارية هذا التمييز وسلامته، فإننا نعتقد أنه لو سحبت الدولة قبضتها العقابية، فسيسود العنف والفوضى في جميع

أرجاء العالم. ونعتقد أننا ندين بأمننا وراحة بالنا لقوة الدولة وأنه لن يكن هنالك من أمن أو راحة بال من دونها. ومع ذلك، نشعر في كثير من الأحيان بالاستياء من التدخل المتطفّل الذي تمارسه الدولة في حياتنا الخاصة. فإذا كانت الرعاية الوقائية التي توفرها الدولة تمكننا من القيام بأمور كثيرة، وخاصةً تخطيط أفعالنا على أساس الاعتقاد بأن الخطط يمكن تنفيذها من دون عوائق، فإن الوظيفة القمعية التي تمارسها الدولة تبدو أشبه بالتعجيز. لذلك، فإن شعورنا تجاه الدولة يكتنفه الغموض بطبيعته؛ فربما نحبها ونحتاجها، وربما نكرهها ونستاء منها.

وتعتمد موازنة هذين الشعورين على ظروفنا. فإذا كنا ميسوري الحال ولا يمثل المال مشكلة لنا، فربما نقدر على الاستمتاع بخدمة صحية أفضل من تلك المقدمة للشخص العادي. وربما نرى الخدمة الصحية العادية غير كافية لأنها متاحة للجميع. وفي السياق البريطاني، قد نستاء من فرض الدولة الضرائب علينا ومن إدارتها لهيئة الصحة الوطنية. من ناحية أخرى، إذا كان دخلنا متواضعًا حتى أننا نعجز عن شراء خدمات صحية خاصة، فربما نرحب بالدولة بوصفها أداة تحمينا في أوقات اعتلال الصحة. وربما لا نرى مدى تأثير أنظمة الضرائب والإعانات المرتبطة بالدولة القومية في فرص الحياة بطرق مختلفة. وربما يكون إنفاق المملكة المتحدة على الرعاية الصحية من نسبة الناتج المحلي الإجمالي أقل من الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وفرنسا واليابان، لكن تركيزنا ينصب على أنفسنا وكيف نتأثر بظروفنا.

وهذا أمر مفهوم تمامًا. ومع ذلك، كيف يقدر شخص على تحمل تكاليف الرعاية الصحية الخاصة في السياق البريطاني لولا تدريب هيئة الصحة الوطنية للأطباء والممرضات، وتوفير المهارات والمعرفة التي يتطلبها القطاع الخاص؟ وكيف سيقدر الاقتصاد على الأداء الفعال لولا أن قطاع التعليم الحكومي يزود سوق العمل بأفراد يمتلكون مهارات عالية ومعرفة واسعة؟ ويمكننا أن نستشف من هذا النقاش أن بعض الأشخاص، حسب مواضعهم، ربما ينعمون بمزيد من الحرية بفضل أفعال الدولة التي توسع نطاق خياراتهم، بينما قد يرى آخرون

أفعالها تقييدًا وتضييقًا لنطاق خياراتهم. وقد يكون بعض هؤلاء الأشخاص من المهاجرين أو اللاجئين الفارين من بلدانهم خوفًا على حياتهم، أو أشخاص يسعون للحصول على تصاريح عمل مؤقتة أو يستثمرون ثرواتهم لأسباب مختلفة. وما أن يصبحوا مواطنين حتى يفضل معظمهم أكبر قدر من التمكين وأقل قدر من التقييد. وسيكون هناك خلاف على ما هو تمكيني وتقييدي، لكن لن تختلف الرغبة في التحكم، أو على الأقل الرغبة في التأثير في تكوين مزيج من التمكين والتقييد. وكلما اتسع نطاق حياتنا الذي يعتمد على أنشطة الدولة، زادت احتمالية انتشار هذه الرغبة وشدتها.

وتتألف المواطنة من شقين: الأول، أن يكون المرء صاحب حقوق وواجبات تحددها الدولة، والآخر، أن يكون للمرء صوت في تحديد السياسات التي توجه تلك الحقوق والواجبات. بعبارة أخرى، تشير المواطنة إلى القدرة على التأثير في نشاط الدولة، ومن ثمّ المشاركة في تعريف «القانون والنظام» وإدارتهما. وحتى يمكن للمواطنين تحقيق هذا التأثير في الممارسة العملية، لابد أن يتمتعوا بدرجة من الاستقلالية فيما يتعلق بعمليات الضبط والتنظيم التي تمارسها الدولة. بعبارة أخرى، يجب أن تكون هناك حدود لقدرة الدولة على التدخل في أفعال المواطنين. وهنا نواجه من جديد التوترات بين الجوانب التمكينية والتقييدية الناجمة عن أنشطة الدولة. على سبيل المثال، لا يمكن ممارسة حقوق المواطنين بشكل كامل إذا كانت أنشطة الدولة محاطة بالسرية وإذا لم يكن «الناس العاديون» يدركون نيات حكامهم وأفعالهم. ويسهل على الحكومة التي تخلط بين أهدافها وأهداف الدولة أن تقوض هذه الحقوق بحرمان الناس من الوصول إلى الحقائق التي تسمح لهم بالوقوف على العواقب الحقيقية لسياسات الدولة. وفي غياب مجال عام لتداول مبررات السياسات وتدقيقها، تُرجّح الدولةُ أولوية القمع على الحماية.

ولهذه الأسباب، غالبًا ما تكون العلاقات بين الدولة ورعاياها متوترة، حيث يجد الأشخاص أنفسهم مضطرين للنضال في سبيل المواطنة أو حماية

وضعهم عندما تهدده طموحات الدولة أو تقاعسها وتقصيرها تجاههم. والعقبات الرئيسة التي يواجهونها في هذا النضال هي عقدة الوصاية والسلطة العلاجية. وتشير عقدة الوصاية إلى الميل إلى معاملة الرعايا كما لو كانوا غير قادرين على تحديد ما هو خير لهم والتصرف بما ينفعهم. وتشير السلطة العلاجية إلى ميل سلطات الدولة إلى معاملة الرعايا بالطريقة نفسها التي يعامل بها الأطباء مرضاهم. وبهذه الطريقة يصبحون أفرادًا مثقلين بمشاكل لا يستطيعون حلها بأنفسهم. وتفترض السلطة العلاجية أنه لابد من الاستعانة بإرشادات الخبراء ومراقبة المريض لحل المشكلات التي تكمن «بداخله». ويتم العلاج بالتوجيه والإشراف حتى يمكن للمرضى أن يعتنوا بأجسادهم وفقًا لأوامر الطبيب. وهنا يمكننا أن نرى نزوع الدولة إلى رؤية الرعايا كأشياء خاضعة للضبط والتنظيم. وعندئذٍ يمكن للدولة أن تزعم أن سلوك الرعايا في حاجة دائمة إلى الأمر والنهي. فإذا لم يكن السلوك كما ينبغي، فهناك خطأ ما في الأشخاص أنفسهم، على عكس السياق الذي يجدون أنفسهم فيه. وهذا النزوع إلى فردنة المشكلات الاجتماعية يحدث على خلفية من العلاقات غير المتكافئة. وحتى إذا اختار المرضى أطباءهم، فما أن يختاروا الطبيب حتى يتوقع من المرضى أن يذعنوا لخبرات الأطباء. وهذا ما يمكن أن نسميه «ممارسة السلطة الرعوية» من أجل حماية الفرد من أهوائه الخاصة.

وفي أثناء هذه العملية ربما تتذرع الدولة بأسباب لتبرير حجب المعلومات والادعاء بأن ذلك يصب في صالح المواطنين. وتحيط هذه السرية بالمعلومات التفصيلية التي تجمعها الدولة وتخزنها وتعالجها. وبالطبع يتضح أن كثيرًا من تلك المعلومات معدٌ للمساعدة في وضع السياسات وتنفيذها. ومع ذلك، يمكن تصنيف بيانات أفعال الدولة بأنها «أسرار رسمية» يعاقب القانون على إفشائها. ومن غير المسموح لمعظم رعايا الدولة الاطلاع على تلك المعلومات، أو أنهم لا يطلعون عليها إلا بتقديم طلبات رسمية، ولذا فإن الأفراد القليلين المسموح لهم بذلك يكتسبون ميزة واضحة عن بقية الناس. وإضافة إلى حرية الدولة في إحاطة أفعالها بالسرية، يمكن أن تؤدي حرية الدولة في جمع المعلومات إلى

تفاقم عدم التكافؤ في العلاقات المتبادلة. وهنا يمكننا أن نضرب مثالًا على ذلك بموقع ويكيليكس، والذي تم إنشاؤه كمنظمة مناهضة للسرية، فنشر وثائق كثيرة مصنفة بأنها سرية للغاية. ومع ذلك، رأت الحكومات والمسؤولون أن هذا الموقع يعوزه حس المسؤولية. وفي ضوء هذه الإمكانات المتعارضة، فإن المواطنة تميل إلى مقاومة الموقف القيادي الذي تطمح إليه الدولة. وربما يظهر هذا الميل في اتجاهين مرتبطين ولكن مختلفين. الاتجاه الأول هو النزعة الإقليمية التي ربما ترى سلطة الدولة خصمًا للحكم الذاتي المحلي. وهنا يتم تسليط الضوء على خصوصية المصالح والقضايا المحلية كأسباب كافية للتطلع إلى الإدارة الذاتية للشؤون المحلية. ويصاحب ذلك تأكيد الحاجة إلى مؤسسات محلية تمثيلية تكون أقرب إلى أهل المنطقة وأكثر تفهمًا وتجاوبًا مع همومهم. أمّا الاتجاه الثاني فهو نزع الإقليمية. وهنا يواجه الأساس الإقليمي لسلطة الدولة تحديات كثيرة، ويتم الترويج لسمات أخرى بوصفها أكثر أهمية من مجرد مكان الإقامة. على سبيل المثال، يمكن تسليط الضوء على العرق والدين واللغة كسمات لها تأثير أكبر في عموم الحياة البشرية. ثم تظهر دعوات تطالب بالحق في الاستقلال، والإدارة المستقلة، في مواجهة ضغوط التماثل والتجانس من جانب القوة الوحدوية.

ونتيجة لهذه النزعات وحتى في أفضل الظروف، توجد بقايا من التوتر وانعدام الثقة بين الدولة ورعاياها. على سبيل المثال، ربما تصبح الدولة «جوفاء» بسبب عجزها عن كبح جماح القوى العولمية. ومع ذلك، وبالقدر نفسه، فإن نظام الضبط والربط الذي تمارسه الدولة يخلق الظروف الخارجية التي تتطلبها الأسواق حتى تعمل. وحتى نربط ذلك بنقاشنا السابق حول الزمن والفضاءات، يمكننا القول إن الدولة تعمل بطريقة من شأنها إدارة العلاقات بين حرية حركة رأس المال العولمية والطريقة التي يحل بها في أماكن معينة لصالح الأمم. ويرى بوب جيسوب Bob Jessop في كتابه عن **سلطة الدولة** State Power[1]، أن هذا

---

(1) Bob Jessop, *State Power*. Cambridge: Polity, 2007.

الدور يعكس توازنًا بين القوى الداخلية والخارجية، وتُبدي بعض الدول مزيدًا من الاستعداد والفاعلية أكثر من غيرها. فعلى المستوى الداخلي، تحتاج الدولة إلى تأمين شرعيتها عن طريق إقناع الرعايا بأن هناك أسبابًا وجيهة تستوجب الامتثال لأوامر الدولة. ويهدف إضفاء الشرعية إلى ضمان ثقة الرعايا في أن كل ما يصدر عن سلطات الدولة جدير بأن يُطاع، علاوة على الاقتناع بوجوب طاعته. وبذلك يهدف إضفاء الشرعية إلى خلق ولاء غير مشروط للدولة، ويتجلى الأمن في الانتماء إلى «وطن»، حيث يمكن أن ينتفع المواطن الفرد بثروات الوطن ومقدراته. وبهذا ربما تكون الوطنية مرشدًا للأفعال الصادرة عن حب الوطن الذي يُولد مشاعر الانتماء في نفوس أبنائه. وربما يتيح مزيجُ الإجماع والانضباط وضعًا أفضل لجميع المواطنين، وربما يتضح أن التدابير المشتركة، بدلًا من الانقسامات، تعود بالنفع على جميع المواطنين.

وإذا طُلب من المواطن الولاء الوطني باسم العقل، فربما يميل إلى إخضاع هذه الحجة لاختبار العقل استنادًا إلى أن جميع الحسابات تستدعي حسابات مضادة. وربما يحسب المرء تكاليف الولاء لسياسة غير مرغوبة مقابل المكاسب التي قد تجلبها المقاومة النشطة. وربما يكتشف المرء بعد ذلك أن المقاومة أقل كلفة وإضرارًا من الولاء، أو ربما يقنع نفسه بذلك. فلا يمكننا استبعاد عمليات العصيان المدني بوصفها تطلعات مشوهة لأناس تعرضوا للتضليل؛ لأنها تحدث في تلك الفضاءات التي أوجدتها الجهود الرامية إلى إضفاء الشرعية على أنشطة الدولة. وبما أن هذه العملية قلما تكون قاطعة وحاسمة، فبوسع هذه التدابير أن تمثل مقياسًا عامًا للقمعية البالغة التي تنطوي عليها السياسات. وهذه نظرة ثاقبة كان إميل دوركايم مهتمًا بتأكيدها عند الكتابة عن أمور مثل الدولة والجريمة والانحراف. وكانت من أهم مقولاته الخالدة أن المجتمع هو مصدر كل سلطة أخلاقية، وبالطبع ربما يمكن تقويض هذه المقولة أو تعزيزها عن طريق أنشطة الدولة وسياساتها، علاوة على المصالح الاقتصادية.

تتسم الولاءات غير المشروطة للأمة، على عكس ما سبق، بأنها تخلو من التناقضات الداخلية التي تثقل الانضباط تجاه الدولة. فلا تحتاج القومية إلى التوسل بالعقل أو الحساب. وربما تتوسل بالمكاسب التي يمكن أن توفرها الطاعة التي تتسم بأنها قيمة في حد ذاتها. ويرى الناس أن الإنتماء إلى أمة قدرٌ أقوى من أي فرد. وتعني القومية ضمنًا أن الأمة هي التي تمنح الأفراد هويتهم. فعلى عكس الدولة، ليست الأمة مؤسسة يتم الانضمام إليها من أجل تعزيز المصالح المشتركة وتعزيزها، بل إن وحدة الأمة مصير مشترك يسبق كل اعتبار للمصالح الأخرى، كما أنه يضفي على المصالح معناها.

وبناءً على ذلك، يمكن للأمة أن تتحول تدريجيًّا إلى نزعة قومية؛ ولا تحتاج النزعة القومية إلى إضفاء الشرعية على نفسها بالرجوع إلى المجال العام للتداول وتبرير الإجراءات والسياسات، بل تتبدى في موجات من المشاعر التي تمنع النظر في كفاءة الأفعال وتأثيراتها في الآخرين وتطالب بالطاعة استنادًا إلى أنها تتحدث باسم الأمة. وهذا الشكل من أشكال إطاعة أوامر الدولة هو قيمة لا تخدم أي هدف سوى السعي وراء تحقيق أهدافها الخاصة. وفي هذه الحالة، يصبح الإقدام على مساءلة الدولة أو عصيانها شيئًا أسوأ بكثير من خرق القانون. إنه يصبح خيانة للقضية، ويشير إلى عمل شنيع وغير أخلاقي يجرد المتهمين من كرامتهم ويطردهم خارج حدود الجماعة الإنسانية. وربما يعود الانجذاب المتبادل بين الدولة والأمة لأسباب تتعلق بالشرعية وبضمان وحدة السلوك. وتميل الدولة إلى تجنيد سلطة الأمة لتعزيز مطالبتها بالانضباط وإطاعة الأوامر، بينما تميل الأمم إلى تشكيل نفسها في دول لتسخير الإمكانات الإلزامية للدولة في دعم مطالبتها بالولاء. بالطبع، ليست كل الدول قومية وليس لكل الأمم دولٌ خاصة بها.

ما الأمة؟ هذا سؤال صعب، وليس من المحتمل أن نجد إجابة واحدة تُرضي الجميع. ليست الأمة «حقيقة واقعة» بالطريقة التي يمكن بها تعريف

الدولة. والدولة «حقيقة واقعة» بمعنى أن لها حدودًا مرسومة بوضوح على الخريطة وعلى الأرض معًا. والحدود بوجه عام محمية بالقوة، بحيث يصعب الانتقال العشوائي من دولة إلى أخرى، والدخول إلى الدولة والخروج منها، بل ويجد مقاومة حقيقية وملموسة تجعل الدولة نفسها حقيقة واقعة من خلال مجموعة من الممارسات. فداخل حدود الدولة، هناك قوانين ملزمة، وهي حقائق واقعة بمعنى أن تجاهل وجودها أو التصرف كما لو أنها غير موجودة قد يؤذي من ينتهكها. ومع ذلك، لا يمكن قول الشيء نفسه عن الأمة. والأمة «جماعة متخيلة» لأنها كيان يستمد دوامه واستمراريته من «تماهي» الأفراد ذهنيًا وعاطفيًا مع كيان جمعي. صحيح أن الدول عادة ما تشغل أرضًا ثابتة قد تضفي عليها طابعًا خاصًا، لكن قلما توفر هذه الأرض تماثلًا يمكن مقارنته بالتماثل الذي تفرضه وحدة «قانون الأرض» الذي ترعاه الدولة. وقلما تستطيع الأمم أن تتباهى باحتكار الإقامة في أي أرض. ففي أي أرض تقريبًا، نجد أشخاصًا يعيشون جنبًا إلى جنب ويُعرِّفون أنفسهم بأنهم ينتمون إلى أمم مختلفة، وتنقسم ولاءاتهم بين تقاليد متباينة. وفي أراض كثيرة، لا يمكن لأي أمة أن تدّعي أنها أغلبية، وبالطبع لا يمكنها أن تدّعي وضعية مهيمنة بدرجة كافية يمكنها تحديد «الطابع القومي» للأرض.

ربما نتخذ من اللغة المشتركة معيارًا حاسمًا. صحيح أن الأمم عادة ما تميزها لغة مشتركة وتوحدها، لكن «اللغة المشتركة والمميزة» هي إلى حد كبير مسألة قرار يغلب عليه النزعة القومية (وغالبًا ما يكون محل نزاع). قد تكون اللهجات الإقليمية متفردة في مفرداتها ونحوها حتى أنه يستعصي فهمها على غير أهلها، ومع ذلك تتعرض هوياتهم للرفض أو القمع الشديد خوفًا من تفتيت الوحدة الوطنية. ومن ناحية أخرى، نجد أن الاختلافات المحلية الطفيفة نسبيًّا قد يتم تضخيمها بحيث يمكن رفع لهجة معينة إلى مرتبة لغة مستقلة ومميزة لأمة مستقلة. وربما تعترف جماعات من الناس بأن لديها لغة مشتركة، وفي الوقت نفسه ترى أنها تعيش في كنف أمم مختلفة ومنفصلة. وربما تكون الأرض واللغة أيضًا غير كافيين كعاملين حاسمين في تشكيل الأمة بوصفها حقيقة واقعة لأن

الناس يمكن أن ينتقلوا من أرض إلى أخرى ومن لغة إلى أخرى. ومن حيث المبدأ، يمكن لأي شخص أن يعلن تغيير ولائه الوطني. وفي ضوء سياسات الهجرة وشروط الإقامة، ينتقل الأشخاص من أوطانهم ويحصلون على الإقامة بين أمة لا ينتمون إليها وربما يتعلمون لغة أمة أخرى. فإذا كانت منطقة الإقامة (وهي ليست منطقة ذات حدود خاضعة للحراسة) والمشاركة في جماعة لغوية (وليس المرء ملزمًا باستخدام لغة وطنية) هما السمتان الوحيدتان اللتان تشكلان الأمة، فإن الأمة تصبح «جماعة مسامية « و«جماعة مفتقرة إلى تعريف وتحديد كافيين» للمطالبة بالولاء المطلق وغير المشروط والحصري الذي تتطلبه كل القوميات.

وهذا المطلب الأخير يكون في أكثر حالاته إقناعًا إذا تم تصور الأمة بأنها مسألة قدر وليست مسألة اختيار. ومن ثم يُفترض أنها مترسخة بقوة في الماضي بحيث لا يمكن لأي تدخل بشري أن يغيرها، وهكذا ينظر إليها بوصفها مسألة تتجاوز ما يمكن أن نعده الطابع التعسفي للثقافة، وبذلك تهدف القوميات إلى تحقيق هذا الاعتقاد، وتصبح أسطورة الأصل هي أقوى أداة نحو تحقيق هذه الغاية. وتشير هذه الأسطورة إلى أنه حتى لو كانت الأمة اختراعًا ثقافيًا في يوم من الأيام، فقد أصبحت الأمة على مدار التاريخ ظاهرة «طبيعية» حقًا، ومن ثمّ فهي مسألة خارجة عن سيطرة الإنسان. وتدّعي الأسطورة وجود ماض مشترك يربط أعضاء الأمة الحاليين ولا يمكنهم الهروب منه. وتصبح الروح الوطنية ملكية مشتركة وحصرية لا يقتصر دورها على توحيد الناس، بل إنها تفصلهم أيضًا وتميزهم عن جميع الأمم الأخرى وجميع الأفراد الذين ربما يتطلعون إلى الانضمام إلى جماعتهم. ويرى عالم الاجتماع والمؤرخ الأمريكي كريج كالهون Craig Calhoun أن فكرة الأمة تترسخ بوصفها جماعة من الأفراد المتشابهين وجماعة فوق الأفراد.

إن أسطورة الأصل و«الحالة الطبيعية» للأمة والطبيعة المنسوبة والموروثة للانتماء الوطني، لا يمكن إلا أن تورط القومية في موقف متناقض. فمن ناحية،

يُعتقد أن الأمة حكم تاريخي وواقع موضوعي وصلب كأي ظاهرة طبيعية. ومن ناحية أخرى، تتسم الأمة بأنها غير ثابتة لأن وحدتها وتماسكها يتعرضان دومًا للتهديد بسبب وجود أمم أخرى قد يصبح أعضاؤها جزءًا من صفوفها. عندئذٍ يمكن للأمة أن ترد بالدفاع عن وجودها ضد تعديات «الآخر»، ومن ثمّ لا تبقى على قيد الحياة إلا بفضل اليقظة والجهد الدائمين. ولذا تحتاج القوميات إلى القوة- حق اللجوء إلى الإكراه والقهر - من أجل ضمان الحفاظ على الأمة واستمراريتها. وعندئذٍ يتم تعبئة سلطة الدولة واحتكار أدوات القهر والإكراه؛ وتصبح سلطة الدولة وحدها هي القادرة على فرض قواعد سلوك موحدة وإصدار قوانين يجب على مواطنيها الخضوع لها. وإذا كانت الدولة بحاجة إلى القومية من أجل اكتساب الشرعية، فإن القومية بحاجة إلى الدولة من أجل تحقيق الفعالية. والدولة القومية هي نتاج هذا الجذب المتبادل.

وعندما تتطابق الدولة مع الأمة بوصفها جهاز الحكم الذاتي للأمة، تزداد احتمالية النجاح القومي. فلم تعد القومية مضطرة إلى الاعتماد فقط على قدراتها الإقناعية لأن سلطة الدولة تعني العمل على فرض اللغة القومية في المؤسسات العامة والمحاكم والهيئات التمثيلية. وتعني أيضًا العمل على تعبئة الموارد العامة من أجل تعزيز الفرص التنافسية للثقافة القومية المفضلة بوجه عام والأدب والفنون القومية بوجه خاص. كما تعني السيطرة على التعليم لضمان الاستجابة. ونجد أن التعليم الشامل لجميع سكان أراضي الدولة يتيح فرصة التدريب على قيم الأمة التي تسود الدولة. كما نجد، بدرجات متفاوتة من النجاح، محاولات ترمي إلى التحقيق العملي للادعاء النظري الذي يتحدث عن «الحالة الطبيعية» للانتماء القومي. إن المحصلة المشتركة لكل من التعليم، والضغوط الثقافية العامة والمنتشرة، وقواعد السلوك التي تفرضها الدولة، هي الارتباط بأسلوب الحياة المقرون بالانتماء القومي. وقد تتبدى هذه الرابطة الروحية في التمركز حول العرق بطريقة واعية وصريحة. ويتسم هذ التمركز باقتناع المرء بأن أمته وكل تفاصيلها تمثل الحق والجمال وكل ما هو جدير بالثناء الأخلاقي. وإذا

وضعها في مقارنة مع غيرها حتى يتبين تكوينها، سيؤمن أنها أعظم من كل البدائل المتاحة، وسيؤمن أن مصلحة أمته يجب أن تحظى بالأسبقية والأولوية على مصالح أي شخص وأي شيء آخر.

ويمكن أن يتبدى التمركز حول العرق بصورة طاغية في الأشخاص الذين نشأوا في بيئة معينة ويميلون إلى الشعور بأنهم في موطنهم. وربما يدوم هذا الشعور بسبب الانحرافات عن المألوف التي تبعث على مشاعر عدم الارتياح والاستياء والعداء العلني تجاه «الأجانب» و«المسؤولين» عن غياب التماسك واليقين، ويطالبونهم بتغيير طرق حياتهم الغريبة. ولذا، يمكن للقومية أن تشعل الحروب الثقافية المقدسة من خلال الجهود المبذولة لتغيير طرق الحياة الغريبة وفرض الخضوع لسلطة الأمة المهيمنة. ويصبح الهدف العام هو الاستيعاب الثقافي. وقد جاء المصطلح نفسه في الأصل من علم الأحياء للإشارة إلى التمثل الحيوي الذي يقوم به الكائن الحي من أجل تغذية نفسه، حيث يتمثل عناصر البيئة، ويُحوّل المواد «الغريبة» من أجل إعادة بناء خلاياه، وبذلك يجعل هذه المواد «متشابهة» مع نفسه، ومن ثمّ فإن ما كان مختلفًا يصبح متشابهًا. وتدور كل القوميات دائمًا حول الاستيعاب والتمثل، فيجب أولًا استحداث الأمة التي تعلن القومية أنها تتمتع «بوحدة طبيعية»، وذلك عن طريق حشد قطاعات سكانية غير مبالية ومتنوعة في كثير من الأحيان حول أسطورة الأصل ورموز التميز القومي. وتتبدى جهود الاستيعاب في أوضح صورها وتكشف عن تناقضاتها الداخلية تمامًا عندما تلتقي القومية المنتصرة بجماعات أجنبية بين سكانها بعدما أحكمت الدولة سيطرتها على أرض معينة. ونقصد هنا الجماعات التي تعلن عن هويتها القومية المميزة، أو التي يتم التعامل معها بوصفها جماعات مميزة وغريبة على المستوى الوطني من جانب السكان الذين مروا بالفعل بعملية التوحيد الثقافي. وفي مثل هذه الحالات، يصبح الاستيعاب مهمة تبشيرية كأنها تسعى إلى تحويل الوثنيين إلى دين الحق.

وربما تعوز هذه المهمة الحماسة اللازمة. ذلك لأن الكثير من النجاح

يمكن أن يكون علامة دالة على التناقض الداخلي الموجود دائمًا في الرؤية القومية. فمن ناحية، تدّعي النزعة القومية تفوق أمتها وثقافتها وشخصيتها القومية. لذلك، فإن جاذبية مثل هذه الأمة المتفوقة للشعوب المجاورة أمر متوقع، وفي حالة الدولة القومية، فإن هذه الجاذبية تحشد أيضًا الدعم الشعبي لسلطة الدولة وتقوض جميع مصادر السلطة الأخرى المقاومة للتماثل الذي تدعمه الدولة. ومن ناحية أخرى، تتدفق العناصر الأجنبية إلى الأمة، خاصة بفضل «الأذرع المفتوحة»، وكرم الضيافة، وهذا التدفق يُلقي بظلال من الشك على «طبيعية» الانتماء الوطني، ويقوض أساس الوحدة الوطنية. فالناس يغيرون أماكنهم كما يشاؤون؛ ويمكن أن نشهد بأم أعيننا تحول «هم» إلى «نحن». لذلك يبدو كما لو أن الانتماء القومي مجرد اختيار يمكن من حيث المبدأ أن يكون مختلفًا عما كان عليه، بل ويمكن إلغاؤه. ولذا فإن جهود الاستيعاب الفعالة تسلط الضوء على الطابع غير الثابت والطوعي للأمة والانتماء القومي - وهذا وضع تسعى القومية إلى إخفائه.

ويولِّد الاستيعاب استياءً من الناس أنفسهم الذين تستهدف الحملة الثقافية اجتذابهم وتحويلهم. وفي أثناء هذه العملية، يتم تصويرهم بأنهم تهديد للنظام والأمن لأنهم بحكم وجودهم يتحدون ما يُعتقد أنه خارج عن التحكم البشري. ويتم فضح الحدود الطبيعية المزعومة، ويتضح أنها حدود مصطنعة، بل والأدهى أنها حدود مفتوحة وسالكة. ومن ثمّ، فإن أعمال الاستيعاب لا تكتمل أبدًا؛ ويبدو الأشخاص المندمجون في نظر الساعين إلى تغييرهم مرتدين محتملين؛ فربما يتظاهرون بما ليسوا عليه في الحقيقة. عندئذٍ لا يصبح الاعتراف بالاختلاف واحترامه خيارًا لمن لديهم نزعات قومية، فربما يتراجعون عندما تنعدم فرص النجاح إلى خط دفاع عنصري أكثر صرامة وأقل هشاشة. وعلى عكس الأمة، يشير العرق بشكل واضح وصريح إلى شيء من الطبيعة، ومن ثمّ فهو يتيح مميزات ليست من صنع الإنسان وليست محلًا للتغيير بالجهد البشري. ولذا، بوسع العرق أن يحمل معان بيولوجية تمامًا حتى أن الشخصية والقدرة والنزعة الفردية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بخصائص خارجية قابلة للملاحظة ومحددة

وراثيًا. ويمكن أن تُحيل التصنيفات العرقية على تلك السمات التي تعتبر وراثية، ولذا يجب أن يستسلم التعليم عندما يواجه العرق. فما قررته الطبيعة لا يغيره أي تعليم بشري. وعلى عكس الأمة، لا يمكن استيعاب العرق، ولذا غالبًا ما تظهر لغة «النقاء» و«التلوث» بين الساعين إلى الحفاظ على الحدود أو بنائها على الأساس العرقي. ومن أجل درء خطر «التلوث العرقي»، فإن عمليات الفصل والعزل والإبعاد إلى مسافات آمنة لمنع الاختلاط نهائيًا تصبح وسائل لحماية العرق من تأثيرات «الأعراق الأخرى».

وبينما يبدو الاستيعاب والعنصرية متعارضين أيما تعارض، يمكننا القول إنهما ينبعان من مصدر واحد، وهو الميل إلى بناء الحدود، وهو ميل متأصل في المشاغل القومية، وكل واحد منهما يؤكد أحد قطبي التناقض الداخلي. والظروف هي التي تحدد إمكانية توظيف أحدهما استراتيجيةً تكتيكة في السعي لتحقيق أهداف تغلب عليها النزعة القومية. ومع ذلك، ربما يكون الاثنان متلازمين دائمًا في أي حملة قومية، فلا يستبعد الواحد منهما الآخر، بل ربما يعزز الواحد منهما الآخر. وهنا تستمد القومية قوتها من تلك المزاوجة التي تقوم بها في تعزيز النظام الاجتماعي وإدامته بالمعنى الذي تحدده سلطة الدولة. ويمكننا القول إن القومية «تصادر» ملكية الرهاب المنتشر من المغايرين - الخوف المرضي من الآخر المختلف الذي ناقشناه سابقًا- وتعمل على تعبئة هذا الشعور في خدمة الولاء للدولة وتأييدها، والانضباط تجاه سلطة الدولة وإطاعة أوامرها. وبذلك فإن القومية تعزز سلطة الدولة. وفي الوقت نفسه، تقوم القومية بتوظيف موارد سلطة الدولة في تشكيل الواقع الاجتماعي بطريقة يمكن من خلالها توليد إمدادات جديدة من رهاب المغايرين، ومن ثمّ إتاحة الفرص لحملات تعبوية جديدة.

وبما أن الدولة تحمي احتكارها للقهر والإكراه، فإنها تحظر بوجه عام التصفية الخاصة للحسابات، مثل العنف الإثني والعرقي. وفي معظم الحالات، لا تسمح بالإقدام الفردي على التمييز البسيط ضد الآخرين، بل وتعاقب عليه.

وستوظف الدولة النزعة القومية، مثل كل مواردها، أداةً للنظام الاجتماعي الوحيد الذي تدعمه وتفرضه، بينما تقمع في الوقت نفسه مظاهرها العفوية وغير المنضبطة. كما يمكنها تسخير الإمكانات التعبوية لدى القومية في خدمة سياسات الدولة. ويتبدى ذلك في الانتصارات العسكرية أو الاقتصادية أو الرياضية المرموقة غير المكلفة، وفي قوانين الهجرة التقييدية، والإعادة القسرية إلى الوطن، وغيرها من التدابير التي تعكس رهاب المغايرين السائد وتعززه في آن. وربما نضيف هنا السياسيين الذين يوظفون خطابًا يهدف إلى إزالة الغموض الذي يمثله الغريب باسم صورة متخيلة لحقبة ماضية تتسم بالوحدة الكاملة.

خلاصة

لقد ناقشنا أشكالًا متنوعة من الحدود، وطرق بنائها، وعواقبها، والموارد التي تحشدها. وفي كل حالة، تنطوي الحدود على تأثيرات ملموسة في الطريقة التي نرى بها العالم الاجتماعي والطبيعي. فعملية البناء الثقافي لا تهدف فقط إلى تحقيق الوحدة بين السكان، بل تطمح أيضًا إلى السيطرة على البيئات. ومع ذلك، بوسع البيئات تذكيرنا بقوتها من خلال الفيضانات والزلازل والانفجارات البركانية والمجاعات. ومثل هذا التذكير يحطم الفصل الظاهر بين المجالين الاجتماعي والطبيعي. فتغير المناخ من صنع الإنسان؛ لأنه نتاج النشاط البشري الذي ينتج غازات الاحتباس الحراري وتأثيراتها في المناخ. وثمة إجماع علمي حول أسباب تغير المناخ ونتائجه، لكن الثقافات لا توجه الأفعال فحسب، بل ردود الأفعال أيضًا.

فربما يكون لمنكري تغير المناخ مصلحة مكتسبة في الاستغلال المستمر للموارد المحدودة والمتناهية. وهنا نواجه أسئلة تتعلق بالطرق المناسبة والعادلة والمستدامة للعيش معًا في ضوء القضايا الاجتماعية والاقتصادية. وعند دراسة تلك القضايا، نجد تفاوتات غير عادية في استهلاك الطاقة على مستوى البلدان، وفي توافر الخدمات التي لا يستطيع الكثيرون أن يعدونها بديهيات، مثل توافر

مياه الشرب النظيفة. وتثير هذه القضايا أسئلة حول تأثيرات الثقافات في البيئات وتوزيع الموارد بين الأمم. وتكشف عن الحاجة إلى الاعتراف بالثقافات المختلفة وتوزيع الموارد بينها. وليس من المستغرب أن نختلف بشدة حول مقدار ما ينبغي علينا تغييره لأنه يهدد تلك البلدان التي قد حققت منافع كبيرة على حساب علاقة غير مستدامة مع البيئة.

ولقد اندمجت الدولة والأمة تاريخيًّا في أنحاء كثيرة من العالم. وبهذه الطريقة دأبت الدول على استخدام المشاعر القومية لتعزيز سيطرتها على المجتمع وتقوية النظام الذي تروج له. وكانت كل دولة تحتفي بنفسها بشأن النظام الذي أرسته بالإحالة على الوحدة التي يُزعم أنها وحدة طبيعية. ولذلك، لم تكن القوة القهرية مطلوبة في مثل هذه الحالات. بيد أن الاندماج التاريخي للدولة والأمة ليس دليلًا على حتميته. فلا يمكن اختزال الولاء العرقي والارتباط بلغات وعادات معينة في الوظيفة السياسية التي تحددت بمقتضى التحالف مع سلطة الدولة. فالزواج بين الدولة والأمة ليس أمرًا مقضيًّا بأي حال من الأحوال، بل إنه زواج مصلحة. ونتيجة لذلك، يمكن أن تتبدى هشاشة هذا الزواج في أعمال العنف السرية والعلنية وما يترتب عليها من عواقب وخيمة. ومع ذلك، ونظرًا لأن هذه العلاقة قد تغيرت في الماضي، فربما تتغير في المستقبل، وسيتم إصدار أحكام بشأن الآثار المفيدة والضارة لأي أشكال جديدة في المستقبل.

ويمكننا أن نراجع الكولونالية القديمة لفهم بعض هذه الديناميات، لكن الممارسات الاستعمارية الجديدة تشير إلى نشر قوات خارج نطاق السيطرة السياسية والقمع العسكري الصريح. وقد أوضحنا في نقاشنا لقضية المواطنة أن القوى الاقتصادية العولمية لها علاقة إشكالية بالتداول العام والثقافة الديمقراطية. وربما يسفر ذلك عن حالة من التشرذم والتفتت تتبدي في إثارة النعرات القومية من أجل استعادة السيطرة. وهنا يمكننا التفكير في دور المجتمع المدني، والحوكمة السياسية والقانونية، حتى نصمد أمام الآثار الناجمة عن التغيرات

العولمية. وهنا لا يمثل دور الدولة وحقوق الإنسان مجرد انعكاس لطبيعة بشرية كونية، بل يشير إلى واجب لابد من تحقيقه، مع إدراك هشاشة الوضع الإنساني وعدم اكتماله. وفي فهمنا للحقوق، غالبًا ما نشير إلى الحرية بأنها انعدام القيود في سعينا وراء السلع في السوق. ويعتمد هذا المفهوم على خفض أسعار الحرية حتى يمكن أن ينعم بها المستهلكون. ولهذه الأسباب تظهر إلى الوجود بمرور الوقت سياسات لتنظيم هيمنة السوق اعترافًا بأنها تخلق مظالم تقوض بدورها الحرية التي تصاحب الانتماء الثقافي في المجتمع. وعندما تختل الموازين، تذوق المجتمعات العواقب.

الفصل التاسع

الاستهلاك والتكنولوجيا وأسلوب الحياة

نُظهر في حياتنا اليومية قدرةً على التعامل مع الواجبات المنوطة بنا، ونتفاعل مع غيرنا، ونتواصل فيما بيننا. وتتطلب هذه العملية فهمًا ومعرفةً لا يتشكل نسيج حياتنا من دونهما. ويصبح هذا الفهم وتلك المعرفة جزءًا من الافتراضات الأساسية التي تُمكننا من تحديد مساراتنا في العالم الاجتماعي، إلى أن نواجه مقاومة أو أزمة تقودنا إلى التفكير أو التشكك في الطريقة التي نتعامل بها في العالم، وربما في القيم والآمال والمخاوف والتطلعات والرغبات التي توجه طرق وجودنا في العالم. وربما تكون تساؤلاتنا وتشككاتنا مجرد انحرافات مؤقتة تقودنا إلى روتين الحياة مرة أخرى، أو ربما تنطوي على تأثيرات أكثر عمقًا، وتسفر عن تغير في مسارات حياتنا. ومهما كانت النتائج، عندما نتدبر أفعالنا، ربما نعتبر أنفسنا أناسًا يقررون مصيرهم بأنفسهم؛ أي: كائنات مستقلة تمتلك القدرة على التصرف وفقًا للغايات التي نسعى إليها. ومع ذلك، ينطوي ذلك على افتراض بأننا نحن من نتحكم في بيئاتنا. ومع ذلك، ماذا لو كانت بيئاتنا هي التي تتحكم فينا؟ أو أننا نتاج التفاعلات فيما بيننا، ومع غيرنا، ومع البيئات التي نعيش فيها؟ وفي هذا الفصل نكشف عن أهمية هذه التساؤلات والقضايا التي توجه حياتنا اليومية.

يُظهر كل واحد منا في الأعمال اليومية قدرات غير عادية وخصائص متفاوتة. إننا نأكل ونشرب ونتواصل وننتقل عبر الزمان والفضاءات مستخدمين أجسادنا بطرق متنوعة، ونمر بأوقات السعادة والحزن والتوتر والاسترخاء، ونشارك في أنشطة العمل التي تتطلب مهارات متنوعة، وفي نهاية اليوم نرتاح وننام. والطرق التي نفعل بها كل هذه الأنشطة، والطرق التي نرى بها العالم عند النظر إليه من خلال العدسات السوسيولوجية، تمكننا من رؤية أنفسنا، ليس فقط في علاقتنا بالآخرين، ولكن أيضًا في علاقتنا بالأشياء والسياقات الاجتماعية التي توجه أفعالنا. وهذه العملية ضرورية لتنظيم حياتنا وآمالنا، ليس فقط لأنفسنا، ولكن أيضًا لغيرنا.

وفي هذه العمليات، تتبدى الأهمية المركزية لطبيعة العلاقات مع بيئاتنا والأشياء الموجودة فيها، والطرق التي توجه بها تصوراتنا وأفعالنا. ولنضرب مثالًا هنا بتكنولوجيا المعلومات التي تحيط بالناس الذين يعيشون في بلدان ترى هذه التكنولوجيا مسألة بديهية. فهل نستخدم نحن هذه التقنيات ونتحكم فيها لصالحنا؟ أم أنها تغوينا بالاعتماد عليها بشكل متزايد حتى أنها تشكل علاقاتنا مع الآخرين وتنظمها وتُضعف من استقلالنا؟ إن تصميم هذه التكنولوجيا، والإقبال على شرائها، والحرص على صيانتها، يجعلنا معتمدين على المتاجر ومحطات الكهرباء والشركات التي توزع الكهرباء من أجل الربح، وعلى الخبراء والمصممين الذين قاموا ببنائها. ويُقبل الناس على شراء الهواتف المحمولة وأجهزة التلفاز الذكية وأجهزة الكمبيوتر، ولكن هذه الأجهزة تصبح قديمة على الفور عند إدخال ميزات جديدة ومحدثة، وعند زيادة سرعة المعالج ومساحة تخزين الذاكرة الداخلية. فهل يمكن أن نتعايش مع هذه التغييرات أو ينبغي أن نتعايش معها، أم أننا نركز فقط على إمكانية العيش من دونها؟

ربما يزداد الاعتماد على التكنولوجيا بسهولة بمرور الوقت. ويتضح الإغواء في جرعة الإعلانات الجذابة التي تربط استخدام التكنولوجيا بالحرية الظاهرة

التي يصاحبها نمط حياة مميز وعلامة تجارية مميزة. فإذا وضعناها في مكان ونسينا أين وضعناها، فربما يعترينا القلق نتيجة الانفصال عما أصبح ارتباطًا أساسيًّا لا غنى عنه، بدلًا من كونه مجرد شيء مرغوب في الحياة. وإذا ما تعطلت أو شابتها عيوب (على سبيل المثال، قصر عمر البطارية)، فإنها لا تناسب التوقعات التي يمكن أن تتجاوز بسرعة ما قد يكون ممكنًا من الناحية التقنية. ونجد هنا فجوة بين التوقع والاستخدام، فلا تقبل الشركات بالقيود خوفًا من فقدان الميزة التنافسية، ويسعى المستهلكون إلى المزيد في عالم الرغبة النهم، ويُنظر إلى قضايا الحاجة على أنها قيود تحول دون تحقيق الحرية. فليس المهم امتلاك الأجهزة التكنولوجية، بل المهم أن يرانا الناس ونحن نمتلك أحدث العروض التي تصبح جزءًا لا يتجزأ من نسيج الهوية الاجتماعية. فليست الموديلات الجديدة التي تدخل السوق مجرد ميزات جديدة، بل إنها تفضح النماذج القديمة التي ربما لا تتوفر لها قطع غيار للإصلاح، أو التي ربما يتم تصنيعها بطرق تجعل إمكانية إصلاحها صعبة، إن لم تكن مستحيلة. فما تكاليف هذه العملية؟

وما أن نثير هذا السؤال حتى نضع العملية نفسها موضع تساؤل، ونثير القضايا المتعلقة بالمصالح التي يتم تحقيقها باستمرارها. فهناك تكاليف تتحملها البيئة، وهي تتصل باستخراج المواد المحدودة، واستعمالها، والتخلص منها بعد أن تصبح «نفايات» نتيجة لهذه الأشكال من الاستهلاك. ويمكن أن تصبح هذه العوامل مؤثرات بيئية خارجية من جهتين: الأولى، أنها ليست جزءًا من اعتبارات الشخص الذي يقوم بعملية الشراء، والأخرى أنها عوامل ناتجة عن التصنيع، ولها تداعيات على البيئات الأخرى، ولكنها لا تنعكس بالضرورة في فكرة «التكاليف». ومن ثمّ، نحن عالقون في حلقة مفرغة من عمليات شراء البضائع إذا وجدناها ضرورية لأنماط حياتنا. فمن الممكن بيع هذه الاختيارات على أنها مبتكرة من أجل تعزيز حريتنا، والتي يُفترض أن تتحقق بشكل مستقل عن صناعة الإغواء التي قد نمت حول تسويق السلع والخدمات. وقد وضع

أندرو سيار Andrew Sayer كتابًا بعنوان **لماذا تهم الأشياء الناس**[1]، وفيه أوضح أن الرأسمالية تربطنا بالآخرين على نحو يفوق أي اقتصاد آخر، ولكنها تمنحنا أيضًا وسائل العيش من دون مراعاة للآخرين، أو لعواقب اختياراتنا على حياتهم.

وإذا نظرنا إلى ما هو حقيقي على أساس قدرتنا على تبادل البضائع، فهو فعل في لحظة من الزمن. كما أن قيم الشيء الذي نسعى إليه ونكتسبه في المجال الاقتصادي للسوق يُفترض أن تكون منفصلة عن القيم الأخرى التي توجه حياتنا. ويتحدد إطار التبادل والاستهلاك في حياتنا اليومية على هذا النحو، ويربط ما نقوم به في مجالات معينة من الفعل، لكننا شهدنا بمرور الوقت اندماج القيمة الاقتصادية وأثرها. وهناك دراسات عن سمعة العلامات التجارية التي تسعى إلى إثارة مشاعر خاصة عند ممارسة أنشطة معينة. وهذه الدراسات ليست مجرد مجموعات متنوعة من تفضيلات كثيرة متوفرة على الإنترنت يتم تجميعها وبيعها لأناس يريدون التأثير في السوق، بل هي دراسات تتناول، على سبيل المثال، العلاقة بين الموسيقى التصويرية التي يتم تشغيلها في السوبر ماركت والأنماط الشرائية للمستهلكين. فلا يتبقى شيء للمصادفة عند الرغبة في إحداث تأثير في المستهلكين، وهكذا يتم توسيع مجال التبادل والاستهلاك ليشمل قيمًا تتجاوز الحسابات الأداتية الضيقة. وفي كتاب **أسلحة الدمار الحسابي**[2]، تصف كاثي أونيل كيف تم توظيفها لتصميم خوارزمية تميز بين من يتصفحون مواقع الإنترنت لمجرد التصفح ممن يجرون عمليات شراء فعلية. وأظهرت تجاربها إمكانية التحويل الإحصائي من نماذج المحافظ الوقائية إلى نماذج التجارة الإلكترونية. وفي كلا القطاعين، رأت كاثي تأثير العملية نفسها في الأشخاص الذين شاركوا في تصميم النماذج؛ حيث تحولت ثروتهم من وسيلة للعيش إلى مقياس للحكم على قيمتهم كأشخاص.

---

(1) Andrew Sayer, *Why Things Matter to People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

(2) Cathy O' Neil, *Weapons of Math Destruction*. New York: Crown Pubishers, 2016.

وإذا كانت هذه الاتجاهات توجه تقييم أهليتنا بما يتجاوز حدود المجال الاقتصادي، فينبغي أن نؤكد أيضًا أن التكنولوجيا ليست مجرد شيء نستخدمه في علاقة أحادية الاتجاه. فمع التطور، تظهر الحاجة إلى مهارات جديدة، وهذه المهارات ربما تعزز قدراتنا العامة. وتظهر برامج جديدة في السوق، وتتطلب الأجهزة تحديثات برمجية منتظمة. فهل تعلم كيفية التفاعل مع التقنيات الجديدة وسيلة لتحقيق غاية أم أنه غاية في حد ذاته؟ قد يكون لدى شخصين أنظمة مختلفة ويحتاجان إلى التعامل مع مطالب متباينة، وربما يختاران الاحتفاظ بجهاز قديم لأن التركيز ينصب على ما يقدمه على أساس إنتاجه، وليس على أساس الرغبة في التحديث والتغيير. ومع ذلك، يمكن أن يصبح الجهاز غير قابل للاستعمال؛ لأنه يصعب الحصول على قطع الغيار اللازمة أو لا تتوافر البرامج اللازمة له، ويتقيد الاختيار بما تبقى لدعم الأجزاء الرئيسة للجهاز. ومن ناحية أخرى، ربما يستلزم الانتقال إلى وظيفة جديدة التعرف على أنظمة التقويم الجديدة للمواعيد التي يستخدمها الموظفون في الوحدات التنظيمية لتنسيق الأنشطة. فإذا لم يصبح هذا الاستخدام مألوفًا، تصبح إيقاعات التنسيق والتواصل اليومي مستحيلة. وهكذا فإن أفعالنا تتعرض للتعديل والتقييد بطرق مختلفة على أساس علاقاتنا بالتكنولوجيا وظروف العمل.

ومع كل تغيير، ربما نحتاج إلى اكتساب مهارات جديدة؛ وتتوقف طرق وأسباب تأثيرها في أنماط حياتنا على ظروفنا الاجتماعية. وربما نوظف هذه التكنولوجيا بقليل من الفهم لعملها الداخلي. ولذا، هناك انقسام للمعرفة في تكوينها واستخدامها، ومع اتساع ذلك الانقسام نصبح أقل قدرة على حل المشكلات التي ربما تنشأ في أثناء استخدامها. ويزداد اعتمادنا على الأجهزة التكنولوجية لأننا نحتاج إلى مزيد من المعرفة والأدوات المتطورة اللازمة لإصلاحها وصيانتها. وبينما نكتسب طرقًا جديدة في التعامل مع هذه التكنولوجيات، فإن هذه الطرق الجديدة تجعل مهاراتنا القديمة غير مفيدة، مما يجعلنا أكثر اعتمادًا على الحاجة إلى التغيير من أجل مواكبة التطورات، وربما

تقوم أماكن عملنا بتقييمنا وفقًا لذلك. وتصبح قدراتنا الماضية غير مفيدة عندما تستحوذ علينا التكنولوجيات الجديدة. وهكذا فإن النمو الظاهر لاستقلاليتنا يتحول بسهولة إلى زيادة في التبعية. والآن يبدو أن نمو الخبرة المتخصصة يسد الفجوة بين التوقع والواقع في خدمة الوعود التي تصاحب عصر تكنولوجيا المعلومات. ذلك لأن المهارات اليومية التي كان يُفترض أنها منتشرة إلى حد ما، أو على الأقل في متناول الناس، تخضع الآن لدراسة علمية دقيقة. وتنقسم المهام إلى أجزاء أحادية، ويتم فحص كل جزء بالتفصيل، ويتم تمثيله كمسألة لها متطلباتها الخاصة. فلكل مشكلة حلٌ متاح ببذل الوقت، وبفضل التصميم الفاعل والفعال، والتجريب من خلال المقارنة. والمنتجات الجديدة هي محصلة جهد المتخصصين المشاركين في إنتاج السلع العظيمة التي يلخص تصميمها سائقًا نموذجيًا لا يسعى إلى وظائف معينة فحسب، بل إلى تمثيل رمزي لأسلوب حياة. فتزخر السيارات بأجهزة متنوعة مصممة لتعظيم راحة السائق والركاب وشيئًا يتمني السائق أن يُرى بوصفه المكون المركزي فيه.

وأمام التحديثات المستمرة في تكنولوجيا المركبات ووسائل الراحة بها، عندما يتعلق الأمر بصيانة السيارة، فإن الزيادة في أنظمة إدارة المحرك التي يتم التحكم فيها بواسطة الكومبيوتر تؤدي إلى الحاجة إلى معدات تشخيصية أكثر تعقيدًا، ناهيك عن التكاليف الباهظة لعمليات الإصلاح. وهكذا فإن ميكانيكي السيارات الذي كان في يوم من الأيام يحدد الأعطال ويقوم بالإصلاحات المطلوبة يحل محله «متخصصو التركيب» الذي يغيرون جميع المكونات لأن الإصلاح غير ممكن بسبب التشغيل المعقد أو لأن المكونات «وحدات محكمة الغلق». وربما تُظهر المؤشرات الرقمية أن المحرك به خلل يحتاج إلى إصلاح، لكن الوسيلة الوحيدة اللازمة لمنع الخلل ربما تكون التكنولوجيا المتاحة لمراكز الخدمة المعتمدة من الهيئات الصناعية.

ولقد تغيرت أنماط الحياة فيما يسمى غالبًا باسم المجتمعات الصناعية «المتقدمة» في مجالات كثيرة من الأنشطة اليومية، على سبيل المثال، كنس

أرضية المنزل، وغسل الأطباق، والتحكم عن بعد في نظام التدفئة. وتتيح التكنولوجيا وسيلة للتعامل بنجاح مع أنماط حياتنا المعقدة. وتوفر التطبيقات التشخيصية لتحديد الأوضاع الطبية؛ ويمكن لبرمجيات التعرف على الوجه أن تساعد الأشخاص الذين يعانون من الخرف؛ وتساعد التكنولوجيات الذكية في المنزل الأشخاص الذين يعانون من إعاقات متفاوتة، وتُعينهم على الاستمرار في العيش بطريقة مستقلة. وهذه التكنولوجيات لها تطبيقات كثيرة. بل إن التسوق نفسه يشهد تغيرات كثيرة؛ فصار ممكنًا من دون أي تفاعل بشري، على سبيل المثال، باستخدام أدراج النقود القائمة على الخدمة الذاتية حتى يصبح المتسوق هو العميل والمحاسب، علاوة على إمكانية الشراء عبر الانترنت والتمتع بخدمة توصيل المشتريات إلى المنزل.

وهكذا نجد تطبيقات تكنولوجية تمكينية وتقييدية تشترك في سمة واحدة، وهي أن الخبرة المتخصصة موضوعة بإحكام في أجهزة يعمل تطورها المتواصل على إصقال التحكم اليومي. وهنا نؤدي مهارات جديدة لتحل محل المهارات القديمة والمهجورة والمنسية، ونوظف وقتنا في تطوير المهارات حتى نجد الأدوات التكنولوجية المناسبة ونشغلها. ومع ذلك، لا يكمن مستقبل التكنولوجيا في النسخ فحسب، بل في الإضافة أيضًا. لقد صارت بعض الأنشطة البشرية مركزية في حياة الناس على نحو لا يمكن تصوره من دون التكنولوجيا نفسها. على سبيل المثال، فتحت الهواتف المحمولة والحواسيب إمكانات جديدة، وتتيح منصات الإنترنت خيارات المشاهدة بفضل جمع معلومات عن التفضيلات الشخصية، ثم تستخدم كلمات مفتاحية للزبائن لتوجيههم وجذبهم نحو أنواع وأصناف معينة. إنها تولد الأرباح من خلال الاشتراك الذي يتيح فيما بعد استحداث وسائل تواصل جديدة، وتطوير حاجات معينة لم تكن موجودة من قبل. هذه التطورات لا يقتصر دورها على استبدال الطرق القديمة لفعل الأشياء، بل إنها تدفع الناس إلى فعل أشياء لم يفعلوها من قبل.

لا يقتصر دور التكنولوجيا على تلبية الحاجات، بل إنها تخلق الحاجات

وتُشكلها. وفي أغلب الأحيان نجد أن من يعرضون علينا خبرتهم ومنتجاتهم لابد أن يبذلوا أولًا جهدًا كبيرًا لإقناعنا بأننا نحتاج في الواقع إلى السلع التي يبيعونها. ومع ذلك، وحتى في الحالات التي تخاطب فيها المنتجات الجديدة حاجة فعلية مستقرة، يمكننا إشباع هذه الحاجات كالمعتاد لولا أننا انبهرنا بسحر أدوات تكنولوجية جديدة. ولذا فإن التكنولوجيات الجديدة ليست مجرد استجابة لحاجة معينة، ولم تظهر إلى الوجود بسبب مطلب عام بأي حال من الأحوال، بل إن الطلب قد حدده توافر التكنولوجيا الجديدة. وسواء أكانت الحاجة موجودة من قبل أم لا، فإن الطلب على المنتجات الجديدة يأتي بعد طرحها في الأسواق. ولذا ينقلب الافتراض القديم بأن الطلب يخلق العرض، ويعكف المُوردون على خلق الطلب عبر استراتيجيات التسويق التي يوظفونها. وتندمج العاطفة والقيمة في الاستعراضات التي تجسد القدرة على الشراء، والرغبة في الظهور بين الناس بمنتج معين، ومجموعة من المبررات التي تتيح استهلاكه واستخدامه.

الشراء والمنتَج والإقناع

لماذا تظهر إذًا خبرات أكثر ابتكارًا وعمقًا وتركيزًا وتخصصًا وتكنولوجيات أكثر تطورًا وتعقيدًا؟ الجواب المحتمل هو أن عملية تطوير الخبرة والتكنولوجيا هي عملية ذاتية الدفع والتعزيز ولا تحتاج إلى أي أسباب إضافية. فوجود فريق من الخبراء المزودين بأدوات ومعدات بحثية في مؤسسة معينة كفيل بأنهم سيبتكرون مقترحات ومنتجات جديدة، مسترشدين فقط بمنطق النشاط المؤسسي. ويتميز هذا المنطق بالحاجة إلى التميز، وإلى إثبات التفوق على المنافسين، أو مجرد الاهتمام والولع البشري الطبيعي بأداء العمل. وربما تصبح المنتجات ممكنة علميًا أو تكنولوجيًا حتى قبل التأكد من نفعها؛ فهي تتمتع بقيمة منسوبة يتم التعبير عنها بلغة القدرة الكامنة. وهذه القدرة الكامنة هي التي تدفع الجهود إلى الأمام، وعندما يتم استحداث التكنولوجيا، يتحول التركيز إلى التطبيق. فإذا استحدثنا تكنولوجيا معينة، فلن يغتفر لنا عدم توظيفها.

ومع هذه القدرات الكامنة، تبحث الحلول عن مشكلات حتى تحلها. فما أن نعد جانبًا من جوانب الحياة مشكلةً تتطلب حلًا حتى تظهر نصيحة الخبراء أو الأدوات التكنولوجية التي تدّعي أنها الحل. وتصبح جاذبية التكنولوجيا نفسها حلًا فعالًا لمشكلة عملية منفصلة عن مجال القيمة، إضافةً إلى الاستخدام الأداتي والاختلاف بين الناس الذي يُفترض أنه يتجاوز الخلاف السياسي. ويبدو أن التكنولوجيا والسياسة مجالان منفصلان بوضوح. ومع ذلك، ليس الإنساني والتكنولوجي منفصلين ببساطة. وقد وضع أندرو باري Andrew Barry كتابًا بعنوان **الآلات السياسية**[1]، وفيه يرى أننا نحتاج إلى فصل الأداة التقنية بوصفها آلة عن التكنولوجيا التي تظهر فيها المعرفة والمهارات والجهود والتفسيرات والحسابات اللازمة لعملها. فرغم أن التكنولوجيا لا يمكن اختزالها إلى السياسة، فإنها مرتبطة بالعناصر الاجتماعية في حياتنا، ومن ثمّ فهي عرضة للمنافسة والتحدي فيما يتعلق بإنتاجها وقيمتها واستهلاكها واستخدامها.

ففي هذا الفضاء الذي يمكن فيه التنافس، تنهال مشاريع الإقناع بأعداد كبيرة. ولابد من الوصول إلى المشترين المحتملين وإبلاغهم بأن السلعة المراد بيعها لها قيمة مهمة في الاستخدام اليومي. وإذا لم يتم إقناعهم، فلن ينفقوا أموالهم في شرائها. وإذا كان الدفع الفوري هو المشكلة، فربما تتاح لهم الفرصة بأن يسددوا المبلغ على دفعات مستقبلية. والسلعة المُستهدفة لمجموعات معينة تصاحبها إشارة إلى ما تتيحه السلعة من خيارات نمط الحياة وتكتيكات التميز من أجل تمييز تلك السلعة بوضوح عن غيرها. وإذا لم يكن ذلك كافيًا، فيمكن اللجوء إلى تقديم «العروض المجانية» المصاحبة لعمليات الشراء التي تمت في تاريخ معين والإعلان عنها في أوقات معينة من العام عندما تكون مناسبات تقديم الهدايا مواتية، وهذه العروض المجانية مجرد وسيلة واحدة من وسائل الإقناع الكثيرة التي يتم حشدها في هذه العملية. إننا نصبح مستهلكين تتجسد خياراتنا في قدراتنا على حُسن التمييز والدخل والثروة. وهكذا يتم تعبئة

(1) Andrew Barry, *Political Machines*. New York: Athlone: 2001.

الهويات وحشدها من أجل تعزيز خيارات أسلوب الحياة، ومع ذلك لابد من بيع المنتجات في سوق جماهيري عولمي. وهنا يتم توظيف الاختلاف في إقناع الزبائن، في حين أن التجانس عبر السياقات في بيع المنتج نفسه هو معزز الربح.

وهناك تداعيات متباينة للطريقة التي نستخدم بها المنتجات حسب عملية الشراء. فربما يحصل بعضنا على تعليمات شفهية، لكن هناك أيضًا خبرة مؤمنة بداخل منتجات أخرى كما يتبدى في التكنولوجيات. وهناك عواقب متباينة لمعرفتنا ومهاراتنا. وحتى أصحاب الخبرة ربما يستسلمون لهذا عندما يغامرون خارج مجالات تخصصهم، كما أن ألوانًا كثيرة من الخبرة تدخل حياتنا من دون دعوة أو استئذان. ويتبدى ذلك في التكنولوجيا المتطورة التي يتم توظيفها لأغراض المراقبة الروتينية والتي غالبًا ما يتم تبريرها بدعوى ضمان السلامة والراحة. ويُقال إن وجودها يمنح مزيدًا من حرية الحركة. لكن ربما يعني ذلك أيضًا القدرة على استبعاد بعض الأشخاص «غير المرغوبين» وزيادة القلق والقيود المفروضة على حرية الحركة. وفي الحالات المتطرفة، ربما تجعلنا تكنولوجيا المراقبة ضحايا عاجزين لقرارات تعسفية اتخذها شخص آخر. ومع ذلك، فإن أغلب التكنولوجيا المستخدمة في الحياة اليومية تهدف إلى توسيع نطاق خياراتنا وليس الحد منه، ويتم بيعها لنا على أساس أنها توفر المزيد من الحرية والأمان من خلال ممارسة المزيد من التحكم في حياتنا. وغالبًا ما لا تكون محل اهتمام، ويتم توفيرها على أساس أن التكنولوجيا الجديدة تقدم لنا تجربة تحررنا وتثرينا. وعندما تظهر هذه المستجدات في المناقشات العامة، غالبًا ما يتم تبريرها على أساس تعزيز القدرة البشرية. وربما نحتاج إلى الاقتناع بهذه الإمكانية، وعادةً ما يتم توظيف أعداد كبيرة من الخبراء المسلحين بتكتيكات كثيرة ومبالغ مالية هائلة من أجل إقناعنا بأنه يمكننا الوثوق بما يحدث وبما نسمعه ونراه. وهل لنا أن نعرف الحقيقة بطرق أخرى غير الطرق المتاحة؟

ففي الفجوة بين المنتجات الجديدة المتاحة للجمهور وقدرتها الكامنة على خلق الحاجات وتلبيتها، يتدخل التسويق لإثارة عملية تذوب فيها الحاجة

وتتحول إلى رغبة، وتلك الرغبة إن لم يتم تلبيتها، ستؤدي إلى عدم إشباع تطلعات المستهلكين المحتملين. وربما لا نعرف حتى الحاجة المراد أن يلبيها أحدث منتج متاح في الأسواق. على سبيل المثال، الإشارة إلى أن شيئًا ما يمثل تهديدًا، وإن كان وجوده يتجاوز حواسنا ويستعصي علينا فهمه. كما يقال لنا إن غسل أيدينا وأجسامنا بالصابون «العادي» ربما لا يزيل «الأوساخ العميقة» التي لا يمكن التخلص منها إلا باستخدام تطبيقات متخصصة. وماذا عن تلك البكتيريا الخفية التي تتراكم في أفواهنا والتي لا يستطيع تنظيف الأسنان بالطريقة المعتادة أن يزيلها؟ إنها تحتاج إلى فُرش وسوائل خاصة لإزالتها. وربما لم نكن نعلم أن كاميرتنا بدائية وغير قادرة على تلبية التوقعات «العادية» التي نرجوها منها. وتسود خيبة الأمل، ولذا تظهر حاجتنا إلى هاتف جديد أو كاميرا جديدة من أجل التقاط تلك اللحظات الخاطفة حتى لا تنطمس الذكريات الخالدة بفعل الإمكانات المتردية لخياراتنا التكنولوجية.

وما أن يقال لنا كل هذا الكلام حتى نتمنى الحصول على منتجات من أجل تلبية احتياجاتنا، وما أن نحددها حتى يبدو العجز عن اقتنائها خللًا كبيرًا. فعندما تُعرض علينا الفرص، فإن عدم اغتنامها سيكون دليلًا على إهمالنا، وسينتقص من احترامنا لأنفسنا ومن الاحترام الذي نتوقعه من الآخرين، وتصبح هذه الأشياء دليل هويتنا الحالية ودليل هويتنا الممكنة وفق مقياس أو ميزان يحدد قدرنا ومكانتنا. وفي أحد طرفي المقياس، ربما ننظر إلى المنتجات بوصفها أشياءً نستعملها في خدمة أهدافها. وفي منتصف المقياس، يتم تعديل هذه العلاقة في أثناء تفاعلنا مع الأشياء حتى أنها تشارك معنا في بناء هوياتنا، ووفقًا لذلك يتم تعديل مهاراتنا وخصائصنا. وفي الطرف الآخر من المقياس، تكون الأمور مختلفة جدًا. وقد تناول هذه الإشكالية مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan، وهو محلل ومعلق رائد على نمو الوسائط الإلكترونية والاتصالات، وأكد أنه لا يمكننا الهروب من قبول التكنولوجيا الجديدة إلا إذا هربنا من المجتمع نفسه. فعند قبولنا لكل هذه التكنولوجيات باستمرار، نربط أنفسنا بها حتمًا بصفتها آليات مؤازِرة.

كما أن تدفقات التفضيلات الاستهلاكية وتغيراتها الدائمة هي جزء من البيانات الضخمة التي تلتقطها باستمرار الشركات الكبرى حول عاداتنا ورغباتنا وأنماط سلوكنا، ويتم تجميعها من خلال نظام معلوماتي تكنولوجي لا يعترف بذاتية الإنسان إلا كمستهلك ضمن فئة من المستهلكين. وهذا ما يسميه الفنان وارن نيدتش Warren Neidich «سجن المراقبة الإحصائية» Statisticon؛ ولا يقتصر دور هذه المراقبة على رصد سلوك المستهلك والتنبؤ به، بل تسعى إلى تشكيل المستهلك في صورة معينة، فلا تتوقف عند خلق ممارسة معينة، بل تؤطر القدرات الكامنة التي تسعى تكنولوجيا المعلومات من خلالها إلى أن تصبح الحل الأمثل لأي مشكلة راهنة.

وتصل هذه التكنولوجيات الرائعة والماهرة والقوية في صورة سلع يتم تسويقها وبيعها ودفع ثمنها بدخل كافٍ أو بدين كبير. ويريد شخص ما أن يبيعها لنا حتى يربح. وحتى يحقق الربح، عليه أولًا إقناعنا بأن التخلي عن أموالنا سيعود علينا بالنفع. وهذا يتطلب أن يكون للسلعة قيمة استعمالية تبرر قيمتها التبادلية. وتتعلق القيمة الاستعمالية بالمنفعة التي تتمتع بها سلعة معينة في إشباع الحاجة البشرية، وتشير القيمة التبادلية إلى قدرتها على استبدالها لتحل محلها سلع أو خدمات أخرى. لذلك يجب على الراغبين في بيع منتجاتهم السعي إلى تمييز سلعهم بجعل المنتجات القديمة تبدو منتهية الصلاحية وغير قابلة للاستعمال. فلابد من خلق الرغبة في امتلاك السلعة بحيث لا يكترث المستهلك بأي تضحية يتكبدها في سبيل شرائها. والإعلانات التجارية مكون رئيس في نظام الرأسمالية المعرفية الذي يُفترض أن تتجسد فيه قيم الإبداع. ويتغير باستمرار حجم الأموال التي يتم إنفاقها على الإعلانات العالمية، لكن أحد تقديرات الإنفاق السنوي في عام 2020 يشير إلى إنفاق 724 مليار دولار[1].

وربما تسعى الإعلانات إلى تحقيق تأثيرات عدة، ولذا ينبغي التشكك في

(1) www.statista.com

فهمنا لاحتياجاتنا والمهارات التي تشبعها أو تعزيز هذا الفهم بخياراتنا الفعالة. فإما أن نعزز هذا الفهم بوضع الأمور في نصابها عند شراء المنتج الذي يسعى المعلنون إلى تضخيم أهميته، أو أن ينتابنا الشك فيما نحتاجه حقًا، ونعترف بحاجتنا إليه. ولذا فإن التعزيز والاعتراف بالحاجة وبالرغبة يرتبطان بمنتجات معتمدة وموثوقة تعمل على تلبية الحاجة. ويتبدى في هذه العمليات خط رفيع بين نشر المعلومات لتلبية ما يفترض أنها تفضيلات فردية موجودة مسبقًا، وأساليب الإقناع الكثيرة التي تخلق الرغبة ويتم توظيفها باستمرار لاستهداف مستهلكين بعينهم. وعند اقتناعنا بعجائب التطبيق، ربما تتم دعوتنا إلى عالم نسخر فيه من الأشخاص الذين يسعون إلى إنجاز مهامهم باستخدام أساليب «قديمة». ويُباع المنتج المعروض كوسيلة لتوفير الوقت، بل وربما لتحقيق الرغبة في التحكم في حياتنا.

وربما يستعين مروجو الإعلانات بسلطة موثوقة تشهد بموثوقية المنتج المعروض. وربما تتجسد هذه السلطة بطرق عدة، ومنها: العالِم الموضوعي الذي يصدر حكمًا على جودة منتج معين من دون أن يتأثر فيما يبدو بالأتعاب التي تلقاها لهذا الغرض؛ والخبير المتمرس في تكنولوجيا السيارات الذي كان في السابق أحد قائدي سيارات السباقات؛ وشهادة من شخصية تتمنى الخير للآخرين وهي تتحدث عن العجائب التي تقدمها بعض الخدمات المصرفية أو التأمينية إلى «شخص عادي في الشارع»؛ والثقة في المنتج بفضل التأييد الذي تبديه أم حنونة ذات خبرة؛ والاستعانة بخبير معتمد ومتمرس في الوظيفة التي سيؤديها المنتج؛ وشخص مشهور يعرف المشاهدون أنه معروف أيضًا لملايين الناس، وأخيرًا، في السعي إلى تحقيق التميز من أجل جذب الانتباه، وضع صور متجاورة لمجموعات ثنائية غير متوقعة، مثل أسقف أو راهبة تقود سيارة سريعة للبرهنة على أن تلك السلعة يمكن أن تطلق العنان لجانب كان مكبوتًا من شخصية الإنسان. هذه ليست سوى بعض الطرق المتعددة التي يسعى من خلالها صانعو الإعلانات والمتخصصون في الإقناع إلى إغراء الجماهير بالحاجة إلى منتجاتهم، ويُخصص قدر كبير من الوقت والمال لهذا الجهد.

وتهدف النسخ الإعلانية والإعلانات التجارية إلى تشجيعنا على شراء منتج معين ودفعنا إلى شرائه. ومع ذلك، فإنها تعزز اهتمامنا بالأسواق ورفاهية الاستهلاك، بل ربما لا نغادر بيوتنا إذا كنا نشتري المنتجات عبر الإنترنت، وتوجد أيضًا متاجر ومراكز تسوق يمكن العثور فيها على عدد من السلع في مكان واحد، ويحيط بهذه المتاجر والمراكز ساحات انتظار للسيارات لتيسير الوصول إليها. ولن يكون لرسالة واحدة تأثير كبير إذا لم تكن التوجهات الاستهلاكية مترسخة جيدًا بالفعل. بعبارة أخرى، تهدف «جهود الإقناع» التي تبذلها وكالات الإعلان إلى مناشدة ما يُفترض أنه توجه استهلاكي مترسخ بالفعل، ومن ثمّ فإنها تعزز هذا التوجه. إن تأييد هذا التوجه يعني رؤية الحياة اليومية بوصفها سلسلة من المشاكل التي يمكن تحديدها بوضوح مقدمًا، وتمييزها واتخاذ إجراء بشأنها.

فلا يبدو أي شيء خارج عن السيطرة، وحتى عندما يخرج شيء عن السيطرة، فهناك طرق لتخفيف آثاره أو حتى تداركها. ويؤدي هذا إلى شعور بالمسؤولية، ويصبح التعامل مع المشكلات الفعلية أو المحتملة هو واجب الفرد، وهو واجب لا ينبغي إهماله، ويؤدي إهماله إلى شعور بالذنب أو الخزي. لذلك، لكل مشكلة حل يناسب احتياجات المستهلك الفرد الذي يحتاج فقط إلى التسوق وتبادل الأموال مقابل السلع والخدمات. فإذا لم يكن قادرًا على الدفع الفوري، فيمكنه دائمًا الدفع لاحقًا من خلال أنظمة مختلفة يمكن تكييفها بما يتناسب مع دخل الفرد. وبصرف النظر عن اكتساب القدرة على امتلاك السلع بمجرد العثور عليها، ينصب التركيز الرئيس على ترجمة تعلم فن العيش إلى محاولة لاكتساب مهارة العثور على تلك الأشياء والوصفات. وتترسخ في هذا التوجه روابط بين الهوية ومهارات التسوق والقوة الشرائية. فمن خلال الإعلانات، ربما ترتبط هوية الشخص بالقدرة على تحديد أفضل المنتجات اللازمة لتلبية احتياجات المقربين له. ويتم استبعاد احتياجات أخرى وأشكال اعتراف أخرى بالقيمة والأهمية في عملية الربط بين الهوية والحاجة والمنتج والإشباع والرضا من خلال الشراء والاستخدام.

يتعلق التوجه الاستهلاكي بالعلاقة المتشابكة بين الحياة والسوق، فيُوجه الرغبة وكل جهد في البحث عن أداة أو خبرة يمكن للمرء أن يشتريها. فالسيطرة على السياقات الواسعة للحياة لن يحققها معظمنا أبدًا، وتندرج مشكلة السيطرة ضمن أفعال كثيرة في مقدور معظم الناس من حيث المبدأ، وإذا لم تكن في مقدورهم، فهناك وسائل يلجؤون إليها لزيادة الديون. وهكذا يتم خصخصة القضايا العامة - المشتركة والاجتماعية - وفردنتها. ويصبح من واجب كل شخص أن يطور من نفسه وحياته، وأن يتغلب على أوجه القصور التي تعتريه، كما لو كان الجميع يتمتعون بالوسائل اللازمة لتحقيق هذه الغاية، وكما لو كانت علاقاتنا مع الآخرين والبيئات التي نعيش فيها ليست ذات أهمية أساسية في هذه العملية. فبينما ننتقل من نظرة علائقية شاملة إلى نظرة يغلب عليها الفردنة والتفتت، يتم ترجمة ضجيج الازدحام الشديد على الطرق إلى الرغبة في تثبيت زجاج مزدوج، ويتم التعامل مع الهواء الملوث في المدينة بشراء قطرات العين وأقنعة الوجه، والقباب التي تعلو أفنية المدارس وتنقي الهواء. كما يتم تخفيف الإرهاق والإجهاد الناجم عن الظروف القمعية باستخدام كمية كبيرة من مضادات الاكتئاب، ويتم التعامل مع وسائل النقل العام المتهالكة بشراء سيارة خاصة، ومن ثمّ زيادة الضوضاء والتلوث والازدحام والتوتر والشكوى من الازدحام المروري الشديد. ويمكن التعامل مع كل من هذه المواقف من خلال حرية الاختيار التي تدعم سيادة المستهلك الفرد في السوق.

وتتحول حياتنا إلى شؤون فردية، وأمّا لفت الانتباه إلى العوامل المتجاوزة للشؤون الفردية فيُعتقد أنه ينكر المسؤولية عن الخيارات والمواقف التي نجد أنفسنا فيها. إن النشاط المصاحب لعملية الاستهلاك يجعل منا أفرادًا متمايزين، ولكن ما نبتكره وننتجه في معظم الأحيان يحدث في صحبة الآخرين. إننا ننشغل هنا بالإنتاج، لكن التكاثر هو أهم شيء يحدث في المجتمع، ومن دونه، لن تكون هناك أجيال قادمة وسيهلك الاقتصاد. ما الاعتراف الذي يمكن أن يمنحه

الاقتصاد للأمومة والأبوة بوجه عام؟ وغالبًا ما تنظر الحكومات في أشكال الدعم والرفاهية لهذا الغرض، وتهيئ الظروف اللازمة للبقاء الاقتصادي والنمو. أمّا من منظور السوق، فتُترجم الأمومة أو الأبوة إلى مفهوم يرتبط بشراء أحدث منتجات الأطفال. وهنا يتوافق مفهوم الأطفال الذين يحتاجون إلى الرعاية مع السمات التي تشكل هوية الأب المسؤول والأم المسؤولة. ويبدو أن المحصلة هي أننا نتألف من الأشياء التي نشتريها ونمتلكها. وما عليك إلا أن تخبرنا بما تشتريه، ولماذا تشتريه، والأماكن التي تقوم فيها بمشترياتك، وعندئذٍ يمكننا أن نخبرك من أنت، وماذا تفعل، وماذا ترغب في أن تصبح. ومع الخصخصة المتزايدة لمشكلاتنا، تسري الخصخصة أيضًا على تشكيل هوياتنا الشخصية. وهكذا فإن عمليات توكيد الذات وتقدير الذات وتحويل أنفسنا إلى أشخاص مميزين هي أمور تخصنا وحدنا. فنحن الذين نمثل شهادات ملموسة على النية والاجتهاد والمثابرة والطموح والنجاح، ونحن المسؤولون عن نتائج أفعالنا مهما كانت.

أين نجد الإلهام اللازم لتحقيق هذا الغرض؟ إننا ننعم بنماذج كثيرة يمكننا الاختيار من بينها، وسيصل المزيد من النماذج الأخرى إلى حياتنا اليومية غدًا بفضل وسائل الاتصال. وتصلنا هذه النماذج كاملة مع كل ما هو مطلوب لتجميعها وتركيبها؛ إنها الأدوات الهوياتية اللازمة لرسم الذات الأصيلة على طريقة «افعلها بنفسك». وحتى عندما يقدم لنا المحترفون في صناعة الإقناع دعاية مصممة بعناية ومدعومة بمبالغ ضخمة من المال، ويروجون لمنتجات فردية محددة تخاطب حاجة محددة، فغالبًا ما يتم تصويرها وفقًا لخصائص أسلوب الحياة التي تنتمي إليها «بشكل طبيعي». فالملابس واللغة ووسائل التسلية وحتى الهيئات البدنية للأشخاص في الإعلانات تخضع جميعها لحساب دقيق مهما كانت الرسالة التي يسعى الإعلان إلى إيصالها: تشجيعنا على شرب نوع معين من المشروبات؛ واستخدام ماركة فاخرة من العطور أو مستحضرات ما بعد الحلاقة؛ وقيادة سيارة فاخرة؛ بل والشخص نفسه الذي يهتم حقًا بالطعام الذي

يشتريه للقطط والكلاب التي يملكها. فما يُباع ليس مجرد قيمة منتج معين، بل دلالة رمزية تشكل ركيزة أساسية لأسلوب حياة معين.

وتتغير النماذج حسب الموضة، وهنا يصبح الشعور بالرضا عن الذات عدو الابتكار والتقدم والتجديد الضامن لعدم ارتواء رغبة المستهلك. ففي السوق الجماهيري، نجد أن بيع البضائع التي تلبي الاحتياجات على مدى فترات طويلة من الزمن من شأنه أن يؤدي إلى انخفاض المبيعات. وتجسد الموضة القيم وتعززها، بل إنها تصبح وسيلة في الاندماج الاجتماعي والانتماء إلى مجموعات معينة أو علامة على التحرر. فهي جزء من ثقافة مادية يتم فيها التخلص من الأشياء واستبدالها، ليس لأنها فقدت فائدتها، بل لأنها لا تواكب الموضة. ويسهل التعرف على المنتجات القديمة من مظهرها بوصفها سلعًا اختارها مستهلكون أصحاب أذواق قديمة، ولذا فإن وجود هذه المنتجات القديمة يشكك في مكانة أصحابها كمستهلكين محترمين ومسؤولين. فحتى يحتفظ المرء بمكانته المحترمة والمسؤولة، يجب عليه مواكبة العروض المتغيرة التي تروجها السوق، وعندما يشتريها يؤكد من جديد قدرته الاجتماعية- ما لم يشتر مستهلكون آخرون كثيرون السلعة نفسها؛ لأن التميز الفردي يتلاشى عندئذٍ. وإذا ما حدث ذلك، فإن العنصر المساير للموضة والذي منح الفرد هوية خاصة يصبح «شائعًا» أو «سوقيًا» ويدفع صاحبه إلى استبداله ليحل محله ما هو فريد.

وبينما تبحث السوق عن منفذ جماهيري لاقتصادات الإنتاج الكبرى، تتطور القطاعات المتخصصة لتلبية الرغبة في التميز. ولذا، تتفاوت النماذج في درجة الانتشار التي تحظى بها في دوائر اجتماعية معينة وفي مقدار الاحترام الذي من المحتمل أن تضفيه على أصحابها. ويحظى كل نموذج بدرجة متباينة من الجاذبية وفقًا للمكانة الاجتماعية التي يشغلها المستهلكون. وما أن يقبل الفرد على اختيار نموذج معين، ويشتري جميع تجهيزاته الضرورية، ويواظب على عرض سماته بإتقان، حتى تُرسم له صورة في الأذهان بوصفه عضوًا في جماعة تعتمد النموذج وتتخذه علامةً تجارية مميزة. وبهذه الطريقة يصبح النموذج علامة واضحة على

الانتماء. فإذا ما أراد المرء أن يجعل من نفسه عضوًا ظاهرًا في جماعة، فعليه أن يرتدي العلامات الصحيحة ويمتلكها: ارتداء ملابس معينة، والاستماع إلى موسيقى معينة، والذهاب إلى حانات ومقاهي معينة، ومشاهدة ومناقشة أفلام وعروض مسرحية معينة. بل ربما يتم تزيين البيوت بزينة معينة، وقضاء السهرات في أماكن معينة ذات أنماط معينة من اللغة والفعل.

إن الجماعات التي ننضم إليها في البحث عن هوياتنا وتعزيزها تختلف عن تلك الجماعات التي يُقال إن المستكشفين اكتشفوها في «أراضٍ بعيدة». فما يجعل القبائل التي ننضم إليها عبر شراء رموزها تشبه تلك الجماعات هو أنها تميز نفسها عن غيرها وتسعى إلى التأكيد على هويتها المستقلة وتجتنب الالتباس؛ إنها تتنازل عن هويتها لأعضائها- وتحدد هويتهم بالوكالة. وهنا ينتهي التشابه، ويظهر اختلاف حاسم لأن هذه القبائل الجديدة المعنية بالمستهلكين ليس لديها مجالس حكماء أو مجالس استشارية أو لجان قبول لتحديد من لهم الحق في الانضمام ومن يجب استبعادهم. وليس هنالك من حراس ظاهرين أو حرس حدود أو مؤسسات سلطة - فليس هنالك من محكمة تفصل في مسارات العمل المتنوعة وتُقرها. ويختلف شكل السيطرة، ولا تتعهد هذه القبائل الجديدة بمراقبة درجات الامتثال على المستوى الجمعي. وهكذا يبدو أنه يمكن للمرء أن يتجول بحرية من قبيلة جديدة إلى أخرى عن طريق تغيير ملبسه، وتجديد مسكنه، وقضاء أوقات الفراغ في أماكن مختلفة.

ويمكن أن تصدر هذه الاختلافات عن نظرة عابرة عَرضية. وإذا لم تعمل القبائل الجديدة على حراسة الدخول بطريقة رسمية، فستقوم السوق بهذه المهمة. هذه الانتماءات هي أساليب حياة، وهي تتعلق بأنماط الاستهلاك. وتوافر الاستهلاك من خلال السوق يؤدي إلى عمليات شراء السلع. وهناك أشياء معدودة يمكن للمرء أن يستهلكها من دون شرائها أولًا، وغالبًا ما يتم توظيف السلع بوصفها الركائز الأساسية لأنماط الحياة المميزة. وإذا كان بعضها يعزز نمط حياة معين، فربما يتم ازدراؤها، وتجريدها من البريق والهيبة، واحتقارها،

واعتبارها غير جذابة، وحتى مهينة. فلقد تم ربط ارتداء النوع الخاطئ من حذاء التدريب بالعنف والتنمر في أفنية المدارس، وربط النوع الخاطئ من الملابس بالسخرية والنبذ الاجتماعي. فماذا عن الناس الذين يفتقرون إلى الوسائل اللازمة لممارسة الخيارات التي يبدو أنها متاحة للجميع؟ فإذا لم ينعموا بالقدرة على الاختيار، فإن أفعالهم الاستهلاكية تصبح محدودة. فهم يعيشون في فقر مدقع في مجتمع يهتم بالمستهلكين، ويمكن للصمت المحيط بهؤلاء الفقراء أن يصم الآذان. وفي كتابها عن **المحترمون واجتياز الانقسام الطبقي**، قالت لينزي هانلي إنه لأمر مأمول وخطير على السواء أن تصدق أنه يمكنك الخروج من عالم «لم يتمكن أي شخص تعرفه من الخروج منه»[1].

إن توفر مجموعة كبيرة ومتنامية من أنماط الحياة له تأثير قوي في حياتنا، وإن كان تأثيرًا يكتنفه الغموض أيضًا. فمن ناحية، نشعر أنه تفكيك لكل القيود المفروضة على حريتنا، ويتضح أننا أحرار في الانتقال من صفة إلى أخرى، وفي اختيار ما نريد أن نكون وما نريد أن نصنع من أنفسنا، ولا يبدو أن هناك قوة تمنعنا، ولا يوجد حلم إلا ويراودنا باستمرار - حتى لو كان يتعارض تمامًا مع وضعنا الاجتماعي الحالي. وهكذا فإن التحرر من قيود الواقع يتبدى في كل مكان، في تجارب مبهجة يكون فيها كل شيء، من حيث المبدأ، في متناول أيدينا، ولا يوجد أي وضع نهائي وقطعي. ومع ذلك، فإن كل نقطة وصول جديدة، مهما كانت دائمة أو مؤقتة، تظهر بوصفها نتيجة للطريقة التي مارسنا بها حريتنا في الماضي. ولذا، فنحن وحدنا من نستحق اللوم على وضعنا، أو الثناء عليه حسب درجات الرضا التي نحصل عليها عن طريق الاعتراف الذي نستمده بفضل الأشياء التي نمتلكها.

إن فكرة الشخص «العصامي» هي جزء من التوصيفات الشائعة التي يتم من خلالها احترام الأفراد بوصفهم أيقونات يبدو أنهم حققوا النجاح بفضل عملهم

(1) Lynsey Hanley, *Respectable: Crossing the Class Divide*. UK: Penguin, 2017.

الجاد الذي مارسوه بشكل منفصل ومستقل عن السياقات الاجتماعية وجهود الآخرين. ونحن جميعًا أشخاص عصاميون، وإذا لم نكن كذلك، فلدينا القدرة الكامنة على أن نصبح على الصورة التي ينبغي أن نطمح أن نكون عليها. ونجد من يذكرنا مرارًا وتكرارًا أنه لا يوجد مبرر لقطع الأمل والطموح، وأن القيود الوحيدة التي نواجهها هي تلك القيود الموجودة في داخلنا كأفراد - كل فرد منا بمعزل عن الآخر. إننا نواجه تحديات يكون فيها العائق الوحيد أمام الإنجاز هو مسألة توجهاتنا الفردية. وكل أسلوب حياة يمثل تحديًا. فإذا أعجبنا أسلوب حياة، وإذا كان أكثر روعة من أسلوب حياتنا، وقيل لنا إنه أكثر متعة أو احترامًا من أسلوبنا، فربما نشعر بالحرمان. إنه يغرينا، وننجذب إليه، ونجد أنفسنا مدفوعين إلى بذل قصارى جهدنا لنصبح جزءًا منه. ويفقد أسلوب حياتنا الحالي جاذبيته، ولا يجلب لنا الرضا الذي كان يوفره لنا من قبل.

وبما أن عجلات الاستهلاك والإنتاج الذي يغذيه يدوم دورانها ويزداد بفضل الأنشطة الحماسية التي تحول دون الرضا عن النفس، فلا توجد نهاية للجهود الموجهة لإيجاد أنماط حياة مناسبة. فما النقطة التي يمكننا عندها أن نقول «لقد وصلنا، وحققنا كل ما أردناه، وهكذا يمكننا الآن الاسترخاء والتمهل»؟ فقط عندما يكون هذا ممكنًا، ستظهر جاذبية جديدة في الأفق، ويبدو الاحتفال وكأنه ارتياح ينبع من قناعة غير مبررة. ويبدو أن حرية الاختيار الرامية إلى تحقيق المحال محكوم عليها بالبقاء إلى الأبد في حالة من الحرمان. إن الإتاحة التامة لإغراءات جديدة وإمكانية الوصول إليها تنتقصان من قدر أي إنجاز. فعندما يبلغ الحد الأقصى عنان السماء، لا تبدو أي وجهة أرضية ممتعة بما يكفي لإرضائنا. صحيح أن أساليب الحياة التي يتباهى الناس بها علنًا كثيرة ومتنوعة، لكن يتم تصويرها أيضًا بأنها متفاوتة في القيمة وفي المزايا التي تضفيها على ممارسيها. وعندما نقبل بأقل من الأسلوب الأفضل في السعي وراء تنمية أنفسنا، ربما نعتقد عندئذٍ أن مكانتنا الاجتماعية غير المرموقة جدًا هي نتيجة طبيعية لافتقارنا إلى الحماسة اللازمة في عنايتنا بتطوير الذات.

ولا تنتهي القصة عند إمكانية الوصول إلى ما نريد، بل تتوالى الإغراءات التي يثيرها الظهور الواضح لأساليب حياة جذابة. وما يغري جدًا بقرب أساليب الحياة الأخرى وإمكانية الوصول إليها هو أنها معروضة في الأسواق. ويبدو أن البوابات المؤدية إليها مفتوحة ومُرحبة للغاية لأن القبائل الجديدة لا تعيش داخل حصون تحرسها جدران منيعة، ولذا يمكن الوصول إليها ودخولها. ومع ذلك، وعلى الرغم من المظاهر التي تشير إلى عكس ذلك، فإن الدخول غير مجاني لأن حُراس البوابات غير مرئيين. فلا ترتدي «قوى السوق» الزي الرسمي، وهي تنكر مسؤوليتها عن النجاح أو الفشل النهائي للمغامرة بأكملها. فليست تأثيرات قوى السوق العولمية مجرد وصف لأوضاع قائمة، بل غالبًا ما يقال إنها تنطوي على عواقب لا يتحمل أحد مسؤوليتها، أو إنها تتطلب استجابة تستلزم تحولات في التوجه والتنظيم بين المستفيدين. وفي المقابل، تنظم الدولة تلك القوى على أساس تلبية احتياجات المواطنين، ويكون هذا التنظيم واضحًا ومرئيًا لا محالة، ولذا سيكون أكثر عرضة للاحتجاج العام وهدفًا أسهل للجهود الجمعية الرامية إلى الإصلاح.

وبالطبع تحدث استثناءات، كما يتضح من الاحتجاجات في مختلف البلدان ضد تأثيرات العولمة والرغبة في استعادة السيطرة من قوى السوق العولمية والمستفيدين منها. ومع ذلك، وفي ظل غياب المقاومة الجمعية الفعالة والتغيير الجمعي الفعال، سيعتقد التعساء أن عجزهم عن تحقيق رغباتهم هو عيب في شخصياتهم، بكل وضوح وبساطة. والأمر جلل بالنسبة للأفراد والمجتمعات التي هم جزء منها، لأنهم يخاطرون بفقدان الثقة في أنفسهم، في قوة شخصيتهم وذكائهم وموهبتهم ودافعيتهم وقدرتهم على التحمل. ويتجلى استبطان اللوم في إثارتهم الأسئلة وتوجيهها إلى الذات، وإذا كان بإمكانهم تحمل تكلفة الاستشارة النفسية أو الوصول إلى تلك الخدمة، لربما يبحثون عن خبير لإصلاح شخصيتهم المعيبة. فماذا قد ينتج عن هذه العملية؟

من المحتمل تأكيد الشكوك في أثناء الاستشارة. فتحديد أي سبب يتجاوز

ما يمكن أن يتعامل الشخص معه ربما يعد صفحًا وغفرانًا؛ لأنه ليس في مقدور الفرد تغييره. ولذا سيتم الكشف عن عيب داخلي، عن شيء مخفي في النفس المحطمة لدى الإنسان المهزوم، شيء منعه من اغتنام الفرص التي كانت متاحة بلا شك طوال الوقت. ومن غير المحتمل أن ينتشر الغضب الناجم عن الإحباط ويُوجَّه إلى العالم الخارجي. ذلك لأن حراس البوابات غير المرئيين الذين يغلقون الطريق المقصود سيبقون غير مرئيين وأكثر أمانًا من أي وقت مضى. ولذا، فإن الأحلام التي ترسمها قوى السوق في صور جذابة لن يطعن فيها أحد. وهكذا يُحرم الفاشلون أيضًا من المواساة المغرية التي يتيحها التحقير من قيمة أنماط الحياة التي سعوا إلى اتباعها من دون جدوى. لقد لوحظ أن الفشل في الوصول إلى الأهداف التي يتم عرضها في الإعلانات بوصفها أروع وأكثر إشباعًا من غيرها تفضي إلى مشاعر الاستياء والسخط، ليس فقط تجاه الأهداف نفسها، بل أيضًا تجاه الأشخاص الذين يتفاخرون بتحقيقها، أو يمثلون رموز تحقيقها. ومع ذلك، يمكن فهم ذلك بوصفه استجابة فرد يتم تحميله المسؤولية الكاملة عن أفعاله عند تجريده من الظروف الاجتماعية التي يجد نفسه فيها.

بل إن أنماط الحياة الأكثر تطورًا، حتى يمكن تسويقها بنجاح، لابد من تصويرها بأنها متاحة عالميًّا، على الرغم من أن جاذبيتها تكمن في بعدها عن الإمكان. وما يسد هذه الفجوة هو إمكانية الوصول المزعومة بوصفها شرط قدرتها على الإغراء. إنها تلهم دافعية التسوق والاهتمام لدى المستهلكين لأن المشترين المحتملين يعتقدون أن النماذج التي يتطلعون إليها يمكن الحصول عليها. بالإضافة إلى ذلك، لابد من الإعجاب بها حتى تكون النماذج أهدافًا مشروعة للفعل العملي وليست فقط موضوعات للتأمل والإعجاب. هذه العروض التسويقية لا تستطيع السوق أن تتخلى عنها في ادعاءاتها، وهي تعني ضمنًا المساواة بين المستهلكين من حيث قدرتهم على تحديد مكانتهم الاجتماعية بحرية. وفي ضوء هذه المساواة المفترضة، فإن الفشل في الحصول على السلع التي يتمتع بها الآخرون سيثير مشاعر الإحباط والسخط لا محالة.

ويبدو أن الفشل محتوم؛ لأن إمكانية الوصول الحقيقية لأنماط الحياة البديلة تحددها قدرة الممارسين المحتملين على الدفع. خلاصة القول، إننا نعيش في أزمان غير عادية من عدم المساواة في الدخل والثروة، ولذا ينعم بعض الناس بمزيد من الأموال عن غيرهم، ومن ثمّ ينعمون بمزيد من حرية الاختيار.

على وجه الخصوص، هناك أناس يمتلكون أكبر قدر من المال، وينعمون بجوازات سفر حقيقية إلى عجائب السوق، وهم من يمكنهم تحمل تكاليف أنماط الحياة الأعلى صيتًا وطلبًا، وأكثرها تميزًا واستحقاقًا للإعجاب. ويحدث هذا لأن الأنماط التي يمكن أن يحصل عليها عدد قليل نسبيًّا من الأشخاص الذين يمتلكون أرصدة كبيرة من الثروة نعتبرها الأكثر تميزًا واستحقاقًا للإعجاب. إن ندرتها هي التي تحظى بالإعجاب، وعدم التمكن العملي من الوصول إليها هو ما يجعلها رائعة. لذلك، ما أن يحصل المرء عليها حتى يرتديها بكل فخر، بوصفها علامات مميزة للمكانة الاجتماعية الحصرية والفريدة. إنها علامات دالة على «أفضل الناس» بصفتهم أصحاب «أفضل أنماط الحياة». وتستمد السلع وأصحابها هذا التقدير الكبير من هذا «الزواج». والنتيجة هي أن الجماعة المرجعية تتألف من الأفراد الذين لديهم كميات مشابهة من الثروة، بل إن الطول الإجمالي لليخت الضخم والفخم يعد مسألة ذات أهمية بالغة في تحديد الوضع الاجتماعي العام.

وجميع السلع لها بطاقات أسعار، وتحدد هذه البطاقات جماعة الزبائن المحتملين. إنها ترسم للمستهلكين حدودًا بين الواقعي وغير الواقعي، والممكن وغير الممكن. فوراء تكافؤ الفرص الظاهر الذي تروجه السوق وتعلن عنه يتبدى التفاوت العملي بين المستهلكين في درجات متباينة بشدة من حرية الاختيار العملية. وهذا التفاوت قامع وحافز في آن. إنه يولد الحرمان المؤلم، ويصاحب هذه التجربة كل العواقب الوخيمة والتداعيات الخطيرة على احترام الذات. كما أنه يثير الحماسة وبذل الجهد لتعزيز القدرة الاستهلاكية - وهذا الجهد يضمن الطلب على ما يعرضه السوق. ولذا على العكس من ادعاء السوق بأنها نصيرة

المساواة، فإنها تنتج اللامساواة وترسخها في مجتمع المستهلكين. وهذه اللامساواة التي تحدثها السوق أو تخدمها يتم إدامتها وإعادة إنتاجها على الدوام بفضل آلية التسعير.

فأنماط الحياة المُسوّقة تضفي تمييزًا مطلوبًا لأن بطاقات أسعارها تجعلها بعيدة المنال للمستهلكين الأقل ثراءً. ويزيد إضفاء التميز من جاذبيتها ويعزز أسعارها العالية. في نهاية المطاف، يتضح أنه رغم كل الحرية المزعومة في الاختيار الاستهلاكي، فإن أنماط الحياة المسوقة ليست موزعة بشكل متساوٍ أو عشوائي؛ فعادةً ما تتركز في جزء معين من المجتمع وتكتسب العلامات الدالة على المكانة الاجتماعية. لذلك، عادةً ما تصبح أنماط الحياة خاصة بطبقة معينة. صحيح أنها مُجمَّعة من عناصر متوفرة جميعها في المتاجر، لكن هذا لا يجعلها وسيلة لتحقيق المساواة، بل إنها تصبح أعباءً على الفقراء والمحرومين نسبيًا، وتفوق طاقتهم أكثر مما مضى عندما كانت تلك الأنماط ترتبط بالطبقات الاجتماعية الموروثة وغير القابلة للتغيير في أغلب الأحيان. فوراء الادعاء الذي يوحي بأن تحقيق هذه الأنماط في متناول الجميع تكمن حقيقة العزو الذي يتم تقريره وفقًا لتوزيع غير متكافئ للقدرة على الدفع. وبهذا المعنى، فليس من المحتمل أن ينجح الصراع من أجل الاعتراف إلا مع إعادة التوزيع.

ويقوم ازدهار السوق على عدم التكافؤ في الدخل والثروة، لكن لا يبدو أنها تعترف بالطبقات. وهكذا يتم منع جميع وسائل عدم التكافؤ باستثناء بطاقات الأسعار؛ فلابد أن تكون السلع في متناول كل من يستطيع دفع ثمنها؛ لأن القدرة الشرائية هي الاستحقاق الوحيد الذي تستطيع السوق الاعتراف به. ففي مجتمع استهلاكي تهيمن عليه السوق، تزداد بدرجة غير مسبوقة مقاومة جميع أشكال عدم المساواة القائمة على معايير العزو، ويُشن هجوم على الأندية الحصرية التي لا تقبل أعضاء من جماعات إثنية معينة أو أعضاء من النساء، وعلى المطاعم والفنادق التي تمنع دخول زبائن معينين بسبب «لون بشرتهم الخطأ»، وعلى مطوري العقارات الذين لا يبيعون العقارات لأنواع معينة من

الناس. يبدو أن القوة المهيمنة لمعايير التمايز الاجتماعي المدعومة من السوق تفوق جميع منافسيها. فلا ينبغي أن تكون هناك سلعة غير قابلة للشراء، ولا يُفترض أن تكون السوق تجسيدًا لقيم وتحيزات معينة، بل إنها قوة عالمية ومنفصلة عن القيمة ينبغي على جميع العقلاء قبولها.

وعلى الرغم من الادعاءات بعكس ذلك، تتداخل أشكال الحرمان الاستهلاكي والإثني. فعادة ما نجد أن أعضاء الجماعات التي تحتل مرتبة متدنية بسبب القيود القائمة على معايير «العزو» يتم توظيفهم في وظائف منخفضة الأجر، بحيث لا يستطيعون تحمل تكاليف أنماط الحياة المخصصة للمستفيدين من كدحهم. وفي هذه الحالة، يبقى مخفيًّا طابع الحرمان القائم على معايير العزو، ويتم تهوين التفاوتات الواضحة بوصفها نتاجًا لقلة الموهبة أو المهارة أو الفطنة لدى أعضاء الجماعة المحرومة؛ فلولا عيوبهم الفطرية، لنجحوا مثل غيرهم. ويبدو من الممكن أن يصبحوا مثل هؤلاء الآخرين الذين لابد أنهم يحسدونهم ويرغبون في تقليدهم، إذا ما أصقلوا مهاراتهم. ولذا، فإن عدم التكافؤ الذي تعتمد عليه السوق تدعمه حواجز الدخول التي تواجهها هذه الجماعات باستمرار، مما يؤدي إلى مزيد من التفسيرات التي لا تركز على الظروف التي تجد هذه الجماعات نفسها فيها والتحيزات التي تواجهه، بل على الخصائص التي يزعم أنها تخص جماعة مغايرة.

وأمّا أعضاء الفئة المنبوذة والذين قد ينجحون بمعايير السوق فما زالوا يجدون أبواب أنماط معينة من الحياة موصدة بإحكام. فهم يملكون القدرة المالية على تحمل الرسوم العالية التي يتطلبها النادي أو الفندق، لكنهم ممنوعون من الدخول. وهكذا ينكشف طابع الحرمان القائم على معايير العزو، ويتضح لهم أن السوق لا تفي بوعودها، وأنه لا يمكن للمال أن يشتري كل شيء، ولذا فإن الوضع الإنساني والرفاهية والكرامة أكثر تعقيدًا من كسب المال وإنفاقه. فربما يختلف الناس في قدراتهم على شراء التذاكر، لكن هل يجب رفض بيع التذكرة لأحدهم إذا كان بإمكانه أن يدفع ثمنها؟ في ضوء ادعاءات مجتمع السوق بأن

السلع والخدمات متاحة لمن يملك الثمن، فإن تمايز الفرص القائم على معايير العزو لا يمكن تبريره. إن عصر الأشخاص «العصاميين» وانتشار نمط حياة «القبائل» والتمايز من خلال أنماط الاستهلاك هو أيضًا عصر مقاومة التمييز العرقي والإثني والديني والجندري. وهنا نجد النضالات من أجل حقوق الإنسان تتبدى في إزالة أي قيود باستثناء تلك القيود التي يمكن التغلب عليها بجهد أي إنسان بوصفه فردًا.

خلاصة

تتعرض هوياتنا للتغيير بطرق مختلفة، ليس فقط من خلال استحداث تكنولوجيات جديدة تعمل على تغيير مهاراتنا ومعرفتنا، وتتشكك في معنى «الإنسان»، ولكن أيضًا من خلال الدور المتنامي الذي تلعبه الأسواق في حياتنا اليومية. ويتضح للقادرين على شراء التكنولوجيات الحديثة والحصول عليها أنها تتطلب تحديثًا مستمرًا للمهارات. ومع ذلك، هناك سؤال حول ما إذا كنا نستخدم مثل هذه الوسائل لتحقيق غاياتنا، أم أن الوسيلة تصبح غاية في حد ذاتها. وبينما نوجه أنفسنا نحو المستقبل، يبدو أن بعض كتابات الخيال العلمي أصبحت أكثر صلة بموضوعنا حيث تتلاشى إلى حد كبير الحدود الفاصلة بين البشر والآلات. وربما تكون زراعة الصمامات الآلية، وتركيب الأطراف الاصطناعية في جسم الإنسان، أكثر من مجرد استعادة للوظائف «الطبيعية»، ولكن ربما ترقى إلى تعزيزات للقدرات البشرية الآلية. فربما تتيح الابتكارات التكنولوجية مزيدًا من التحكم والسيطرة، لكن بأي ثمن؟ وبأي عواقب؟ ومن يعاني من تداعياتها؟ هذه الأسئلة تتطلب فهمًا من خارج عملية لا تعترف بشيء سوى تبريراتها الخاصة.

وهذه الأسئلة تثير قضايا أخلاقية مهمة. لكن في المجتمعات المنقادة بمنطق النزعة الاستهلاكية، أين تكمن الموارد التي يمكن حشدها لهذه الغاية؟ فمن الواضح أن الشيء الوحيد المعترف به في تلك المجتمعات هو القدرة على

دفع الثمن، وبوسع التكنولوجيا أن تسهل عملية الدفع بفضل البطاقات الذكية وأجهزة قراءة البطاقات الذكية التي توفر عمليات الشراء والدفع السريع. كما أن التكافؤ المزعوم في طلب السلع في السوق يواجه تحيزات موجودة داخل المجتمعات. وثمة تمييز في تكافؤ الفرص والنتائج، ولذا فإن الأمر لا يقتصر على تفاوت القدرة على الاختيار في السوق، بل إن السوق تُكافئ الناس حسب درجة القبول التي يحظون بها في نظام التراتبية المجتمعية. وتعكس السوق تلك القوى، وتتكيف مع إعادة إنتاجها. فحتى امتلاك المال ربما لا يكون كافيًا للاستفادة من النظام القائم، وليست الاحتجاجات على عدم المساواة ظاهرة غريبة. وفي الوقت نفسه، يتم تشجيعنا باستمرار على الاستهلاك في سعينا إلى تحقيق المُحال أو أسلوب الحياة المثالي الذي يسوده الرضا وإشباع الرغبات. وآثار هذا التوجه على الرفاه والعدالة الاجتماعية والاستدامة العام للكوكب هي مسألة حيوية الآن وللأجيال القادمة.

الباب الثالث

تأمل الماضي واستشراف المستقبل

المجتمعات المعاصرة ومحتوى النقاشات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمدنية والأخلاقية. وفي أثناء هذه العملية، تنطمس على نحو متزايد الحدود الفاصلة بين المعرفة العلمية والسياسية؛ وتحاول المعرفة السياسية أن تبرر نفسها كما لو أنه من الممكن الخلط بينها وبين المعرفة العلمية أو أنها تشوه سمعة المعرفة العلمية عبر ممارسة الشك والإنكار والاستنكار بدعوى أن الممارسة العلمية لا تلتزم بالمبادئ التي تدعو لها. وهذا يزيد من حالة اللايقين، ويضع التشكك العام في خدمة القوى التي تسعى إلى ضغط العالم في حدود غير إشكالية تميل إلى إظهار رغبة في استئصال الغموض.

ونجد الحكومات وسياساتها على المستويات الدولية والقومية والمحلية تضفي قيمة كبرى على أشكال معينة من العلم بدعوى أن المعرفة قوة دافعة للنمو الاقتصادي. وأصبح العلم محل اهتمام متزايد استجابة لمعضلات السياسات العامة، مثل تغير المناخ، وأصبح العلم ملاذنا الذي يتيح العلاجات الطبية والتعديلات الوراثية والتطورات في وسائل النقل الصديقة للبيئة واستعمار الكواكب الأخرى والتغييرات في هيئات أجسامنا ومتوسطات أعمارنا المتوقعة. والعلم قوةٌ قادرة على إحداث التحولات ليس فقط في الحظوظ التنافسية للأمم، بل أيضًا في إعادة تشكيل الشكل البشري، بما يفضي إلى أفكار تدور حول الوجود ما بعد البشري. كما أن هناك مراجعات حول توظيف العلم بطرق معينة وظهور طرق بديلة للعيش تأخذ الفهم العلمي في اتجاهات متنوعة من أجل دعم الاستدامة والعدالة الاجتماعية. ويتضح لنا في أثناء هذه العملية أننا نتوقع من العلم أمورًا مبالغًا فيها إذا ما افترضنا أنه يتيح حلولًا من دون أن يثير مشكلات جديدة في أثناء ذلك.

والفهم العلمي جزء مما يأتي تحت الأشكال العامة للفهم التي تقع في صلب حياتنا. ذلك لأن خلفياتنا ومكاناتنا الاجتماعية والجماعات المرجعية والتغيرات التكنولوجية الاقتصادية تُشكل الطرق التي نرى بها العالم، بل والطرق التي نتصرف بها في العالم. وفي أثناء انتقالنا من الأفعال إلى التفسيرات، ننتقل

بين أنماط مختلفة من الفهم. وفي حياتنا اليومية، نوظف معرفتنا ببيئاتنا لأنها تساعدنا على ممارسة أنشطتنا والتعامل داخل هذه البيئات. فنحن نستعين باستمرار بعملية الفهم التي من دونها لا يمكننا أن ننجز شيئًا أو أن نُوجه دفة الحياة. ويبدو لنا نظام الأشياء بديهيًا، وربما يتطلب تغييره تغييرًا في توجهاتنا، لكن وجوده يقف أمامنا بوصفه نظامًا لا يقهر وتذكيرًا بعجزنا. وهذا الفهم ثري وسياقي، كما أننا نمارسه باستمرار. وأحيانًا ما يشار إلى جزء من هذا الفهم بأنه معرفة ضمنية؛ فنحن نعرف أكثر مما يمكننا أن نقول.

وكما رأينا أيضًا في رحلتنا، هناك أحداث وممارسات غالبًا ما تعد غريبة وخطيرة. لذا، ربما يتضح أن السعي إلى فهم تلك الممارسات يمثل تحديًا للطرق الراهنة في النظر من منظورات معينة. في هذه الحالات، ربما تتعرض محاولة الفهم هذه ليس إلى الاستنكار فحسب حيث إنها تلفت الانتباه إلى شيء يمثل تهديدًا، بل يمكن أن تبدو نقدًا عبر قدرتها الكامنة على مراجعة ما كان مُسلّمًا به. وهذا الشكل من الفهم يهتم بالسياقات والعلاقات، ولا يقنع بتأمل ما هو معلوم، بل يحدد مواقع الناس ومواضعهم على أساس الطرق التي ترتبط بها أنماط حياتهم بالآخرين. ولذا فهو يستعين بشكلين مختلفين من الفهم معًا؛ ويحاول الإجابة عن السؤالين التاليين معًا: كيف تؤثر التفسيرات والأفعال في أنماط حياتنا؟ وكيف تتأثر هذه التفسيرات والأفعال بالأحداث والعمليات التي ليست في العادة جزءًا من عمليات الفهم اليومية؟

ويمكن أن نصوغ هذين السؤالين بطرق أخرى: كيف نتعامل مع الآخرين؟ وكيف يرتبط ذلك بنا كأشخاص؟ وما الدور الذي تلعبه الظروف الاجتماعية والعلاقات بوجه عام في تشكيل حياتنا؟ وهذه الأسئلة تساعدنا بشكل أفضل على التعامل مع القضايا التي نواجهها في الحياة اليومية. ولذا، لن تكون محاولاتنا لحلها أكثر نجاحًا بصورة أوتوماتيكية، ولكن ربما يتضح لنا بعد ذلك كيف نؤطر المشكلات بطرق يمكن أن تتيح لنا حلولًا طويلة الأمد. ومع أن التفكير سوسيولوجيًا هو أمر محوري لتأطير المشكلات، فإن نجاح هذا التأطير

يتوقف على عوامل تقع خارج نفوذ أي حقل معرفي. فعملية تأطير المشكلات التي تتطلب العمل وإيجاد الحلول المناسبة هي مهمة مستمرة، وتتطلب الاستعداد للإنصات والتصرف، والقدرة على إحداث التغيير.

ودور السوسيولوجيا كطريقة منضبطة في التفكير هو توجيه هذه العملية. ولذا فهي تُتيح ركيزة جوهرية للحياة الاجتماعية بوجه عام، ومحاولة لتفسير التجارب من خلال عمليات الفهم والشرح. وقد أدت هذا الدور كما ينبغي، وتقع رؤاها الثاقبة بين الوجودي والتحليلي. فالسوسيولوجيا تعليق على حياتنا يتيح هوامش شارحة لتجاربنا، وهذا من شأنه أن يؤثر في الطريقة التي نحيا بها حياتنا والأمور التي توجه أفعالنا. وبهذه الطريقة، تضيف السوسيولوجيا إلى معرفتنا بتسليط الضوء على إنجازاتنا البشرية، ولكنها أيضًا تصقل تصوراتنا وتعيد تشكيلها بتوضيح القيود والاحتمالات التي نواجهها عن طريق ربط أفعالنا بالأوضاع والظروف التي نجد أنفسنا فيها. فالسوسيولوجيا تتألف من مجموعة منضبطة من العدسات التي تستكشف «كيف» نتدبر أمورنا في حياتنا اليومية وتحدد مواضع العوامل المؤثرة على «خريطة» تتجاوزها. فهي تُتيح دراسات تقريبية ومكثفة واستكشافات موسعة لما قد تبدو مسائل مجردة في مواقف الحياة. وعبر الاستعانة بالأبعاد النوعية والكمية يمكننا رؤية الطرق التي تتلاءم بها المناطق التي نعيش فيها مع عالم قد لا تكون لدينا فرصة لاستكشافه بأنفسنا، ولكنه، مع ذلك، يوجه حياتنا ويُشكلها.

وعندما تقع السوسيولوجيا على سلسلة متصلة بين الوجودي والتحليلي، فربما تصحح انطباعاتنا وتتحدى آراءنا، لكنها لا تدّعي امتلاك الحقيقة. فمن الممكن أن نصف أفعالنا ونشرحها في أبعاد مختلفة من المعايشة، وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما ننتقل بين سياقات متنوعة، مثل: أداء أعمالنا أو التواجد في المنزل أو الدردشة عبر الإنترنت أو التسوق أو التواجد مع الأصدقاء في حفلة. لذلك، فإن الادعاء بأن هناك تفسيرًا واحدًا يصلح لكل زمان ومكان ليس فقط ادعاء غير دقيق، بل هو ادعاء يمنع الاختلافات داخل الحاضر

وإمكانات المستقبل على السواء. فعلى المستوى الوجودي، يتصرف الناس على عكس التوقعات، وهذا جزء مما تعنيه ممارسة الحرية. وتشرح السوسيولوجيا أسباب ذلك، ولكنها أيضًا تدفع إلى مواصلة البحث في سبيل تحقيق الفهم. ومع تغير المجتمعات والقضايا والديناميات، لا توجد نقطة نهائية لحقيقة مطلقة. وحتى تبقى المجتمعات نابضة بالحياة والرؤية الثاقبة، عليها أيضًا أن تحتفظ براهنيتها وسرعة الاستجابة من دون الخضوع للموضة السائدة. وتتحسن المعرفة السوسيولوجية، كما هو الحال في جميع الحقول المعرفية، من خلال مقدرتها على شرح تلك الأمور التي لم يتم اكتشافها من قبل أو التي تم فهمها بقدر ضئيل.

وتُنير هذه المعرفة الوسائل التي ندبر بها حياتنا، ولكنها تفضي أيضًا إلى التشكك في هذه المقدرة من خلال إنتاج دراسات وأعمال تحفز الخيال وتتحداه. وربما تكون هذه عملية شاقة تنظر إلى الأشياء المألوفة من زوايا غير متوقعة وغير مستكشفة. وعندئذٍ يمكن أن ينتابنا الارتباك بسبب معتقداتنا بشأن أشكال المعرفة وتوقعاتنا منها. وغالبًا ما نتوقع منها أن تبرر أفكارنا القائمة، أو أن تتيح معرفة جديدة لا تشوش تصوراتنا، بل تضيف إليها إضافة مجدية. بالطبع، ربما تلبي المعرفة السوسيولوجية كل هذه التوقعات. ومع ذلك، ربما تشكك فيها برفضها إغلاق ما هو مفتوح أو غامض في حياتنا، وما ينتقل من المألوف إلى غير المألوف. ولذا، فإن المعرفة السوسيولوجية تتيح إمكانات للتفكير بشكل مختلف عن طريق النظر في جوانب حياتنا التي عادة ما تكون مهملة، كما أنها تثير قضايا حول أفعالنا في صلتها بأوضاع الآخرين. وهذا يجعلها حقلًا معرفيًا عمليًا للغاية من دون السعي إلى تحويل الرؤى السوسيولوجية إلى يقينيات، وإلا واجهت الإنكار والاستنكار، وربما المنع من دخول المجال العام.

ثمة توترات بين أشكال الفهم والتوقعات التي غالبًا ما تتألف من المعرفة العلمية. وتتبدى هذه التوترات فيما هو متوقع من البحث السوسيولوجي بصفته «علمًا» بالمعنى السائد للكلمة. لقد أحدث الفيلسوف رينيه ديكارت ثورة في فهمنا بمقولته الشهيرة «أنا أفكر، إذًا أنا موجود»، وتكمن هذه الثورة في وضع تجاربنا البشرية في إطار العلم وليس الحس العام. ففي حين كان رجال اللاهوت يدركون الأمور التي لم نكن نعرفها، كان العلم بمرور الوقت يفسر كل ما لا نعرفه. وفي ضوء هذه التوقعات، أصبح العلم المستودع الوحيد لجميع التجارب التي يُعتد بها بوصفها معرفة.

ومع أنه قد اتضح أن الممارسة الفعلية للعلم لا تراعي المعايير التي غالبًا ما يتم استدعاؤها لهذا الغرض وأن الكثيرين من علماء الفيزياء يدركون الطبيعة غير الخطية لعملهم، فما زال العلم يشير إلى مجموعة الممارسات التي تضفي عظمة واضحة وصريحة على أشكال المعرفة من خلال إنتاج معرفة موثوقة وسليمة يتم السعي إليها باسم «الحقيقة». وباستخدام هذا الفهم كأساس للحكم على المعرفة، يمكن الحكم على السوسيولوجيين وغيرهم من الخبراء الذين يمكنهم إخبارنا بأصل مشكلاتنا وما يجب علينا فعله حيالها.

وهذه التوقعات صدرت عن اقتناع بأفضلية المنهج العلمي أو فكرة «العلموية». ويرى يورغن هابرماس أن هذه الفكرة تشير إلى «الاقتناع بأننا لم نعد نستطيع النظر إلى العلم بأنه مجرد شكل من أشكال المعرفة الممكنة، بل لابد أن نقرن المعرفة بالعلم ونوحدهما». عندئذٍ يمكن أن تكون السوسيولوجيا أحد أشكال التزويد الذاتي بالمعلومات، بمعنى أن الكتب السوسيولوجية المدرسية تحتوي على معلومات مؤكدة حول طرق النجاح في الحياة، وفيها يتم قياس النجاح على أساس اكتساب المهارات اللازمة للحصول على ما نريد واكتساب المهارات اللازمة للقفز فوق أي شيء قد يقف في طريقنا أو تحاشيه. إن توفير «صندوق الأدوات» هو أحد مظاهر هذه التوقعات، كما لو أن المعرفة يمكن

نقلها بسهولة عبر السياقات، وأن التعلم بين السياقات مسألة ثانوية. ويقوم هذا التوجه على الاعتقاد بأن قيمة المعرفة تأتي من القدرة على التحكم في الموقف بما يخدم أهدافنا. وهكذا نعتقد أن وعد المعرفة هو قدرتها على إخبارنا بما سيحدث قطعًا، وأن هذا بدوره سيمكننا من التصرف بحرية وعقلانية في سعينا وراء غايات معينة. وبفضل التسلح بهذه المعرفة، فإن الإجراءات الوحيدة التي سيتم القيام بها هي الإجراءات التي نضمن أنها تحقق النتائج المرجوة. فلا يمكننا الشك في القيمة المنسوبة لتلك المعرفة. وتبدو أرفف الكتب زاخرة بأعمال العباقرة الذين يروجون علاجاتهم المضمونة لأحدث أمراض المجتمع.

وينطوي هذا التوجه، بطريقة أو بأخرى، على إغواء أو إجبار للناس الذين هم دائمًا جزء من الظروف الاجتماعية بأن يتصرفوا بطريقة تسعى إلى الحصول على ما هو مرغوب. فالتحكم في الموقف يرتبط حتمًا بالتحكم في أناس آخرين. وتُترجم هذه التوقعات إلى الاعتقاد بأن فن الحياة يتضمن اكتساب المهارات اللازمة لكسب الأصدقاء والتحكم في الناس. وهذا بدوره يؤدي إلى الخلاف والصراع، وفي هذه الفضاءات يمكن للسوسيولوجيا أن تجد خدماتها وقواها محشودة في خدمة الجهود المبذولة لإرساء النظام والقضاء على الفوضى. وهذه علامة مميزة للأزمنة الحديثة. ولمّا كان السوسيولوجيون يستكشفون الآمال والأماني والرغبات والدافعيات التي توجه الفعل البشري، فربما يُتوقع منهم تقديم معلومات حول الطريقة المثلى لتنظيم الأمور من أجل تحديد الإجراءات الواجبة.

وهذا المسار يتطلب القضاء على أشكال السلوك غير المناسبة من منظور نموذج النظام المرسوم، كما أنه يقودنا مباشرة إلى المجالات السياسية والأخلاقية. على سبيل المثال، قد يستعين مديرو مراكز الاتصال والمصانع بالسوسيولوجيين ويحشدون قواهم من أجل تعزيز القدرة الإنتاجية لموظفيهم؛ وربما ترغب الشركات التي تقدم خدماتها عبر الإنترنت في معرفة عادات المستهلكين وملفاتهم الشخصية حتى تبيع المزيد من السلع والخدمات لهم؛

وربما يطلب قادة الجيش إجراء استطلاعات ودراسات تتيح مزيدًا من الانضباط داخل صفوف الجيش أو تكشف عن معلومات بشأن أهداف العدو؛ وربما تطلب قوات الشرطة مقترحات تعزز عمليات تفريق الحشود وتوظيف أساليب المراقبة السرية بشكل فعال؛ وربما ترسل المتاجر الكبرى أفراد الأمن في دورات لاكتشاف سرقة المتاجر والحد منها من خلال التشخيص الاستباقي للجرائم؛ وربما يرغب مسؤولو العلاقات العامة في معرفة أفضل الطرق لزيادة شعبية السياسيين وفرص انتخابهم عبر الإيحاء بأنهم «على اتصال» مع الناس عبر الأساليب البلاغية الدعائية واستهداف وسائل التواصل الاجتماعي.

تلك الممارسات والحاجات المُلحة تتطلب من السوسيولوجيين تقديم النصائح حول كيفية التصدي لتلك الأمور التي تم تعريفها بالفعل بأنها مشكلات، مع تجاهل التفسيرات والحلول والإمكانيات البديلة أو وصفها بأنها «خارج الموضوع». وربما تُقيّد النتائج من حرية بعض الناس، عن قصد أو عن غير قصد، فتصبح خياراتهم محدودة وأفعالهم محكومة برغبات الجهات التي تكلف السوسيولوجيين بإجراء الدراسات المطلوبة. فالمعرفة هنا ضرورية لتحويل الأشخاص من كيانات فاعلة إلى موضوعات مستهدفة يمكن التدخل أو التحكم فيها. فيخضع فهم العلاقات الموجودة بين الشخص وبيئته لرغبات وتصورات الساعين إلى التحكم في المقام الأول. ومن المحتمل أن تتطلب الانحرافات عن تلك التوقعات أشكالًا أقوى من التحكم، بدلًا من التشكك في عملية الفهم بأسرها، بل ربما يعد هذا التشكك ترفًا في مواجهة «الضرورات».

والتوقعات المرجوة من المعرفة على هذا النحو تطالب البحث السوسيولوجي بإنتاج وصفات للتحكم في التفاعل البشري. وما نراه هنا هو الرغبة في امتلاك السيطرة على الموضوعات محل الدراسة. وكما رأينا في استعراضنا للتفاعلات بين الثقافة والطبيعة، فإن هذا التوجه له تاريخ طويل تصبح فيه الطبيعة هدفًا للتدخل البشري بحيث يمكن إخضاعها لأهداف الساعين إلى استخدام الموارد بما يشبع رغباتهم. ثم ظهرت لغة متجردة من الأغراض

ومهتمة بالفنيات المتجردة من الأمور العاطفية، وفيها تخضع المواد المستهدفة لعمليات التدخل والتحكم، ولا تولِّدها أو تناقشها. وهنا تظهر مجالات الفعل مفتقرة إلى الارتباط عبر عمليات الفصل والتقسيم، ثم يتم التحكم بهذه المجالات من أجل تحقيق أهداف معينة. وعندما أصبحت الثقافة والطبيعة جزءًا من هذه العملية، ظهر تصور يرى أن الطبيعة هبة «مجانية للجميع» أو أنها أرض بكر تنتظر من يحرثها ويحولها إلى أرض ذات تصميم مرسوم وأكثر ملائمة لحياة الإنسان. ولم تظهر آنذاك أسئلة حول علاقاتنا مع الكوكب وموارده ومسائل التوازن، حتى كشفت دراسةٌ تلو الأخرى أن الكوكب يقترب من الاستنزاف والنفاد بسبب التدخلات البشرية واستخراجات الموارد. ومع ذلك، فإن هذا الاعتراف لا يخدم مصالح الكثيرين، ولذا فهم يفضلون الإنكار على الفعل. ونشهد اليوم ظهور مصادر الطاقة البديلة والاهتمامات بالاستدامة، وإن كان تاريخ ظهورها وتوظيفها في خدمة أغراض معينة لا يزال قيد الكتابة.

وبما أنه لا يمكن ببساطة الفصل بين الطبيعة والثقافة، فإنه كذلك لا يمكن الفصل بين البيئة والمجتمع. وبينما تدرك السوسيولوجيا أهمية الاستدامة، فإنها ملتزمة بربط الاستدامة بالسياق الاجتماعي والعدالة. ويتفاوت الاحترام الذي تحظى به البيئة داخل المجتمعات وفيما بينها، مع وجود اختلافات بين المجتمعات والمناخات، في حين أن بعض المجتمعات أكثر استخراجًا للموارد من غيرها، وتبدو التفاوتات وأشكال اللامساواة في القوة واضحة داخل جميع المجتمعات. فأي معرفة تنتقل إلى هذه المجالات العلائقية ستُلبي التوقعات التي لا تقتصر على التفسير، بل تسعى إلى التبرير كذلك. ومع ذلك، هذه مسؤولية تتجاوز نطاق أي حقل معرفي. وفي الوقت نفسه، يمكن تحويل الشكوك المرتبطة بالشروع في مثل هذه العملية إلى التشكك في هذه الحاجة الحيوية بسبب تعقيدها الظاهر أو الاعتقاد بأن التكنولوجيا المنفصلة عن المجال الاجتماعي هي الحل. والتعقيد لم يُوقف الإنسانية في تاريخها من قبل. لكن ربما تؤدي العملية مرة أخرى إلى هجمات قائمة على الحياد المفترض لأفكار معينة من

المعرفة تخلو من القضايا نفسها التي تضفي على الحياة البشرية الهدف والمعنى، أي: البعد الأخلاقي لوجودنا.

المعرفة والوجود

يسفر الفصل بين المعرفة ووجودنا في العالم عن فرق بين المعرفة والفعل. فالمعرفة شيء يحدد وجهة الفعل قبل القيام به. وأي حقل معرفي يطمح إلى الشرعية في مثل هذا السياق يجب أن يسعى إلى توقع هذا النموذج في إنتاج المعرفة. وأي نوع من المعرفة يطمح إلى الحصول على الاعتراف العام بموضع في العالم الأكاديمي وبحصة في الموارد العامة إنما يحتاج إلى إثبات أنه يمكن إنتاج المعرفة على هذا الأساس. وحتى لو أن دور مهندسي النظام الاجتماعي لم يخطر ببال السوسيولوجيين الأوائل- وقد خطر ذلك بالتأكيد ببال بعضهم- وحتى لو كان الشيء الوحيد الذي أرادوه هو فهم الوضع الإنساني فهمًا أوفى، فقلما تمكنوا من اجتناب المفاهيم السائدة لما كان يعد «معرفة جيدة» عندما سعوا إلى بناء هذا الحقل المعرفي. وفي مرحلة معينة، كانت هناك حاجة إلى إثبات أنه يمكن دراسة حياة الإنسان ونشاطه على هذا الأساس. فظهرت الحاجة لإثبات أن السوسيولوجيا يمكن أن ترتقي بنفسها إلى مكانة تحظى بفضلها بالاعتراف بأنها نشاط مشروع.

وفي المؤسسات البحثية التي شهدت النضال من أجل الاعتراف بهذا الحقل المعرفي، نجد الخطاب السوسيولوجي يتخذ شكلًا خاصًا، وتظهر جهود لجعل السوسيولوجيا تتوافق مع خطاب العلموية، وكان لهذه الجهود الأولوية الكبرى بين المشاركين. وظهرت استراتيجيات متنوعة نتيجة للتفسيرات؛ وكان أحدها معنيًا بنسخ المشروع العلمي كما نصت عليه الافتراضات السائدة. وفي هذا الصدد، كان إميل دوركايم هو الذي سعى إلى وضع أساس للسوسيولوجيا ضمن مجموعة موحدة من الحقول المعرفية الاجتماعية التي تهدف إلى توفير أساس عقلاني ومنهجي وإمبريقي للدين المدني الذي ينبع من المجتمع. وفي هذه

العملية، اتبع دوركايم نموذجًا علميًا تميز أولًا وقبل كل شيء بقدرته على التعامل مع موضوع الدراسة بوصفه منفصلًا تمامًا عن الذات الدارسة. وهكذا تحدق الذات في موضوع «في الخارج» يمكن ملاحظته ووصفه بلغة محايدة ومتجردة. ومن هذا المنظور، لا تختلف الحقول العلمية في المنهج، بل في اهتمامها بمجالات متمايزة ومتباينة من الواقع. وبذلك ينقسم العالم إلى قطع، ويتم بحث كل واحدة منها بواسطة حقل علمي يرسم حدودًا حول موضوع اهتمامه. ويحدق العلماء في تلك الأشياء المنفصلة عن أنشطتهم والتي تنتظر ببساطة الملاحظة والوصف والتفسير. فما يميز الحقول العلمية هو فقط تقسيم مجالات البحث، فيهتم كل حقل «بمجموعة الأشياء» الخاصة به.

إن توليد المعرفة السوسيولوجية وفقًا لهذا النموذج إنما يشبه سعي المستكشف البحري إلى اكتشاف أرض لم يدع أحدٌ السيادة عليها. وقد وجد دوركايم هذه الأرض في الحقائق الاجتماعية، وهي ظواهر جمعية لا يمكن اختزالها في الفرد الواحد. بل إن هذه الظواهر الاجتماعية تشير إلى معتقدات وأنماط سلوك مشتركة يمكن التعامل معها كأشياء ودراستها بموضوعية وتجرد. وتظهر هذه الأشياء للأفراد بوصفها واقعًا قاسيًا وعنيدًا ومستقلًا عن إرادته، كما أنها تعكس خصائص العالم المادي كما تشغل الطاولة أو الكرسي حيزًا من المكان، ولذا فإن تجاهلها أشبه بافتراض إمكانية تجاهل الجاذبية الأرضية. وبهذا المعنى، فإن انتهاك قاعدة اجتماعية يمكن أن يؤدي إلى جزاءات عقابية تذكيرًا بألا ننتهك الأشياء التي لا يجوز لأي شخص أن يغيرها. فمع أن الظواهر الاجتماعية لا توجد أصلًا من دون البشر، فإنها لا تكمن داخل البشر كأفراد، بل خارجهم. ولذا لن يجدي التعرف على تلك الظواهر الاجتماعية بتوجيه الأسئلة إلى الخاضعين لقوتها، وستكون إجاباتهم مبهمة ومتحيزة ومضللة. وبدلًا من ذلك، ربما يُسألون عن ردود أفعالهم تجاه البيئة لمعرفة الأثر الذي يحدثه تغيير ظروف البيئة في تحسين السلوك، أو كشف تغيير الظروف عن القوى الموجودة داخل البيئة نفسها.

وهنا يؤكد دوركايم أن الحقائق الاجتماعية تختلف في جانب مهم عن حقائق الطبيعة. فالعلاقة بين انتهاك قانون الطبيعة والضرر المترتب عليه هي علاقة تلقائية لم يستحدثها الإنسان. أمّا العلاقة بين انتهاك قواعد المجتمع ومعاناة منتهكيها هي علاقة «من صنع الإنسان». ويُعاقَب الفرد على سلوك معين لأن المجتمع يدين هذا السلوك وليس لأن السلوك نفسه يتسبب في ضرر لمرتكبه (ولذا، فإن السرقة لا تضر السارق، بل ربما تكون مفيدة له؛ وإذا كان اللص يذوق عواقب أفعاله، فذلك لأن المشاعر الاجتماعية تُجرِّم السرقة لأنها تتسبب في ضرر لضحيتها). ومع ذلك، فإن هذا الاختلاف لا ينتقص من الطابع «الشيئي» للقواعد الاجتماعية أو من جدوى إخضاعها للدراسة الموضوعية. وهكذا يحق للباحث (ويُرجي منه) أن يتجاهل النفسية الفردية والنيات الشخصية والمعاني الخاصة التي يمكن للأفراد فقط أن يخبرونا عنها، وأن يركز بدلًا من ذلك على دراسة الظواهر التي يمكن ملاحظتها من الخارج، والتي تظهر بالشكل نفسه لأي ملاحظ على الأرجح.

ويمكننا أن نتخذ اتجاهًا ثانيًا من خلال الاعتراف بأن الواقع البشري يختلف عن العالم الطبيعي لأن الأفعال البشرية لها معنى وتتصل بوجودنا الفاعل في العالم. ويمتلك الناس دوافع كثيرة، ويأتون الأفعال من أجل الوصول إلى الغايات التي حددوها لأنفسهم، وهذه الغايات تفسر أفعالهم. ولذا فإن الأفعال البشرية، على عكس الحركات المكانية للأجسام المادية، تحتاج إلى فهم أكثر من احتياجها إلى التفسير. وبتعبير أدق، إن تفسير الأفعال البشرية هو فهمها عبر استيعاب المعاني التي أضفاها الفاعلون عليها. فحمل الأفعال البشرية للمعنى هو أساس التأويلية، وهي نظرية وممارسة «استعادة المعنى» المضمر في النصوص الأدبية أو اللوحات أو أي منتج آخر لروح إبداعية بشرية. فحتى يفهم المؤولون معنى النص، يجب أن يضعوا أنفسهم «مكان» المؤلف؛ أي: أن يروا النص بعين المؤلف وأن يفكروا بعقل المؤلف. وينبغي عليهم بعد ذلك ربط أفعال المؤلف بالوضع التاريخي الذي وجد نفسه فيه. إن الدائرة التأويلية- من

خصوصية تجارب المؤلف وكتاباته إلى السياق التاريخي العام الذي كتب فيه- هي مسألة تتعلق بجهد التأويل.

ولا يجوز تأويل جميع الأفعال البشرية بهذه الطريقة. فالكثير من نشاطنا البشري إما اعتيادي أو عاطفي، بمعنى أنه ينقاد بالعادات أو العواطف. وفي كلتا الحالتين، يمكن أن يبدو طائشًا أو مفتقرًا إلى التدبر والتفكر. على سبيل المثال، عندما نتصرف بدافع الغضب أو نتبع عادة معينة، فإننا لا نحسب أفعالنا، ولا نسعى إلى غايات معينة، بل إن الأفعال الاعتيادية والعاطفية تحددها عوامل خارجة عن سيطرتنا المباشرة ويمكن فهمها بشكل أفضل عند توضيح أسبابها. ومن ناحية أخرى، تخضع الأفعال العقلانية للحساب والتحكم والتوجيه نحو غايات مدروسة بوعي (الأفعال الأداتية أو «الموجهة نحو بلوغ الأهداف»). ففي حين أن العادات متنوعة والعواطف شخصية وذاتية تمامًا، فإن الأسباب التي نستخدمها لقياس غاياتنا مقابل الوسائل التي نختارها لتحقيقها هي أسباب مشتركة بين جميع البشر. ويمكننا بعد ذلك استخراج المعنى من الفعل المرصود ليس بتخمين ما كان يجري في أذهان الفاعلين، بل بمطابقة الفعل بسبب معقول يجعل الفعل مفهومًا. وهكذا نجد أهمية لكل من التفسير السببي والمعنى في حياتنا. وفي ضوء هذا المزيج، وجد ماكس ڤيبر أن المعرفة السوسيولوجية علمية، ولكنها تتمتع بميزة واضحة على العلوم الطبيعية؛ فهي لا تصف الموضوعات محل الدراسة فحسب، بل تفهمها أيضًا.

ويمكن للمعرفة السوسيولوجية أن تتجاوز التكرار والانعكاس والتعديل، وأن تدرس الفعل في السياق. وعلى العكس من أفكار ديكارت، قامت البراغماتية على أساس أن الفعل، وليس الوعي، هو الذي شكّل أسس المعرفة. فنحن لا نأخذ الوعي إلى الفعل، بل يظهر الوعي ويتطور في تفاعلاتنا. ويؤدي ذلك إلى علاقة تكيفية مع بيئاتنا، ويتصدر الوعي هذه العلاقة عند السعي إلى حل المشكلات، وحل المشكلات هو ما ينبغي أن يكون محور الدراسة. ونرى

هذا الاتجاه بوضوح كبير في تطور السوسيولوجيا في أمريكا الشمالية. وقد عبّر عن ذلك الفيلسوف البراغماتي ويليام جيمز قائلًا: «من الواضح تمامًا أن التزامنا بإقرار الحقيقة ليس غير مشروط إلى حد بعيد، بل إنه مشروط إلى حد كبير». وهكذا تكتسب السوسيولوجيا ميزة عملية في التشخيص لأن لديها أيضًا علاقة تكيفية مع الظروف والقضايا المجتمعية المتغيرة. وعلى مدار تاريخ الأبحاث ذات التوجه البراغماتي، تطورت الرؤى الثاقبة في دراسة الأعمال الإجرامية، وجنوح الأحداث، وثقافة العصابات، وإدمان الكحوليات، والدعارة، والتشرد، والعلاقات العرقية، والديناميات المتغيرة للروابط الأسرية، وما إلى ذلك. وكان سعي السوسيولوجيا كحقل معرفي إلى نيل الاعتراف قائمًا على المشاركة في قضايا حيوية من أجل توجيه التقدم الاجتماعي.

وتمتزج كل استراتيجية لها بالتغيرات المجتمعية، وتُشكل هذه المكونات المعرفة السوسيولوجية التي تُراكم رؤى متنوعة بمرور الزمن. وفي حين أن كل استراتيجية مهمة للفهم من حيث السياقات التاريخية، يمكننا أن نأخذ كل واحدة منها ونرى عناصر منها في الممارسة المعاصرة. لقد انتقد دوركايم بشدة الآراء النفعية، وشعر أن المجتمعات التي تحتفي بالفردية تقدم القليل من السلام والسعادة لمواطنيها. وفي ضوء انهيار المعايير الاجتماعية وما يترتب على ذلك من تفتيت للعلاقات الإنسانية وتذريتها وإبعادها، من السهل أن نرى كيف أن الأزمة المالية وثقافات القطاع المصرفي اقتربت مما أسماه دوركايم «اللامعيارية». ولاحظ ڤيبر تقدم التوجه الأداتي الذي ساد إلى حد كبير عالم المعنى وأخضع الحياة للعمليات الحسابية. ويسود هذا التوجه التطورات التي تشهدها ممارسات العمل في المؤسسات التي تعامل الناس كأنهم مجرد أدوات ووسائل لتحقيق غايات معينة. ويمكننا أن نرى ذلك في ممارسات الدعاية والإعلان، وفي إمكانية الاستخدامات «الخبيثة» للذكاء الاصطناعي وتعلم الآلة[1]. وأصبحت الشركات الكبرى قادرة على توليد البيانات من خلال تتبع

---

(1) https: // maliciousaireport. godaddysites.com

نشاطاتنا عبر الإنترنت، ولذا نرى المزيد من التوترات بين ذواتنا المحسوبة وذواتنا المسرودة عندما نتطلع إلى الأصالة ونحن نغرق في التجريدات الحسابية التي تقوم بها الخوارزميات.

وأمام هذه التطورات والتفاوتات الواضحة المعاصرة داخل المجتمعات وفيما بينها، لا يمكن للسوسيولوجيا أن تضع نفسها ببساطة في خدمة بناء النظام الاجتماعي والحفاظ عليه حتى تنال الاعتراف بأنها مجال معرفي مهم للقائمين على إدارة السلوك البشري. فهناك مسعى إلى توليد المعرفة من أجل التحكم، وليس من أجل الفهم، وهذا المسعى يقوم على قرن الحقيقة بالقيمة الاستعمالية، والمعلومات بالتحكم، والمعرفة بالقوة. ولا تستطيع السوسيولوجيا تقديم حلول للمشكلات التي يراها الفنيون الساعون إلى إرساء النظام. فهؤلاء الفنيون ينظرون إلى المجتمع من الأعلى بوصفه مادة لابد من التحكم فيها، أو مادة تُلقي بجزيئات مقاومة يجب معرفة صفاتها الداخلية بشكل أفضل لتسهيل تطويعها في الشكل النهائي المطلوب. وتحاول السوسيولوجيا مقاومة هذه النظرة، فتهتم بالقضايا من منظورات لا تقبلها هذه النظرة غالبًا، كما تعرض السوسيولوجيا طرقًا أخرى للوجود في العالم، وتكشف بذلك عن إمكانات بديلة.

التوترات والأهداف والتحولات

تتيح السوسيولوجيا إمكانات بديلة في توليد فهمنا للتحولات المجتمعية، ربما من خلال دراسة الفئات السكانية المهمشة التي تكون عُرضة لتصورات معينة، أو من خلال لفت الانتباه إلى العناصر الإشكالية لما يُفترض أنها مسائل معقولة وعادية وطبيعية. ولذا يمكن أن تجد السوسيولوجيا نفسها في موضع تساؤل وتشكيك. ومع ذلك، نجد أن قياس حقل معرفي معين لنجاحه بمدى قدرته على خدمة أهداف الأقوياء أو باجترار الاعتقادات الشائعة إنما يعني تجاهل مسؤولياته والقيم البديلة، كما يعني تقييد استكشافاته ضمن حدود ضيقة التعريف. وهذا يغلق الطريق مسبقًا أمام أي تحليل لأسباب التغيير وعواقبه، كما

أنه من غير الوارد التعبير عن المهمشين والاعتراف بهم. ونحن كمجتمع نفتقر إلى فهم البدائل ضمن الإمكانات الخلاقة المتاحة.

وبسبب هذه العوامل وغيرها، تصبح السوسيولوجيا موضعًا لجدل ليس من صنعها، بل إنها قد تصبح هدفًا للصراعات داخل المجتمع بسبب وجود قيم وأساليب حياتية مختلفة، وقد يصبح عملها عرضة لضغوط لا تقدر على التوفيق بينها. فما يراه فريق مطلبًا لابد أن تحققه السوسيولوجيا، ربما يراه فريق آخر عملًا شنيعًا لابد من أن تُقاومه. وهنا تتضافر التوقعات المتعارضة التي توجه ممارسات السوسيولوجيا مع أهميتها البالغة ورؤيتها الثاقبة، بغض النظر عن دقة مناهجها وإحكام نظرياتها. ويمكن أن تقع السوسيولوجيا ضحية للنزاعات الاجتماعية الحقيقية التي هي جزء من التوترات والتعارضات والتناقضات داخل المجتمع ككل. ولمّا كانت السوسيولوجيا تثير القضايا الاجتماعية من خلال الاستكشاف المنهجي، فربما تتعرض للاستغلال كهدف مناسب يزيح الحاجة إلى النقاش والفعل الجادين. وهذا بدوره ربما يكشف عن مدى غياب الفضاءات اللازمة للنقاش العام والاستماع إلى تلك التجارب والأصوات غير المسموعة في أغلب الأحيان.

ولنتذكر أن العقلانية في المجتمع سيف ذو حدين. فمن ناحية، يتضح أنها تؤدي إلى مزيد من التحكم في الأفعال، ولذا فإن الحساب العقلاني يوجه الأفعال بطريقة أكثر ملاءمة لغايات مختارة، ويزيد من فعاليتها وكفاءتها وفقًا لاستيفائها معايير معينة. وبوجه عام، يبدو الأفراد العقلانيون أكثر قدرة على تحقيق غاياتهم مقارنة بالأشخاص الذين لا يخططون لأفعالهم ويحسبونها ويتابعونها. وبما أن العقلانية موضوعة في خدمة الفرد، فربما تزيد من نطاق الحرية. ومن ناحية أخرى، ما أن يتم تطبيق التحليل العقلاني على بيئة الفعل الفردي أو على نظام المجتمع ككل حتى يُقيّد الخيارات أو يقلل نطاق الوسائل التي ربما يستعين بها الأفراد في تحقيق غاياتهم، وهو بذلك يُقيّد الحرية الفردية. ويعكس التحليل السوسيولوجي هذا التوتر؛ لأن بوسعه أن يتيح الوسائل اللازمة

لتعزيز هذه العقلانية، وأن يلفت الانتباه إلى عيوبها وعواقبها. وقد عبّر عن ذلك مارشال ماكلوهان في معرض حديثه عن التكنولوجيات الجديدة، ورأى أنه إذا فهمنا الطرق التي تُغير بها هذه التكنولوجيات حياتنا، فعندئذٍ «يمكننا تفادي عواقبها والتحكم فيها؛ ولكن إذا استمرينا في غيبوبة طوعية تحت عتبة الشعور، فسنكون عبيدًا لها».

وهنا تتوارى الطاقات البشرية والعمل وسبل كسب الرزق لتحل محلها التكنولوجيا ووعودها بمستقبل أفضل. ويمكننا أن نشير هنا إلى أحد السيناريوهات المتوقعة. فربما تتوارى الفصول الدراسية والمعلمين خلف جهاز كمبيوتر يرصد تقدم الطلاب على أجهزة محمولة مع قليل من التفاعلات والمناقشات الشفهية. فهل تلك التكنولوجيات ستُثقف العقل وتُحرره باستبعاد المزيد من السلطة التقديرية للمعلمين وإخضاع كل تلميذ لمواد تعليمية موحدة؟ أم أن استبعاد السلطة التقديرية المتنوعة للمعلمين ستستبعد أيضًا الإبداع نفسه الذي يمكن أن يجعل التعلم نابضًا بالحياة؟ ويمكن أن تكون التكنولوجيا متنقلة، مما يتيح التعلم خارج نطاق المدرسة ليمتد إلى جميع مجالات الحياة، وهذا يساعد أيضًا المعلم على تتبع أنشطة الطلاب ومدى تفانيهم في دراستهم. ويمكن أن يؤدي كل ذلك إلى تقليل تكاليف الموظفين نظرًا لأن هذا النظام سيحتاج إلى عدد أقل من المعلمين للتدريس أو تتبع التقدم الدراسي لعدد كبير من الطلاب الذين يستخدمون التكنولوجيا، بل وربما تقلل التكنولوجيا التكاليف المرتبطة بنظام الحضور في المدارس. وهنا نتساءل: هل هناك توافق في المصالح والاهتمامات بين المعلمين والتلاميذ، ومقدمي الرعاية، وشركات التكنولوجيا التي تبيع الأجهزة، ومهندسي البرمجيات، وشركات اتصالات النطاق العريض، وشركات الكهرباء التي توفر التوصيلات والطاقة لتحقيق كل ذلك؟ كيف إذًا تتماشى كل هذه المصالح والاهتمامات مع القيم التربوية التي يرغب المجتمع في رؤيتها عمليًّا، جنبًا إلى جنب مع تطلعاته وآماله للأجيال القادمة؟

تقوم العلاقات الإنسانية في جميع أشكالها على قضايا مرتبطة بالاستئمان،

ولكن هذه العلاقات تختلط من دون أريحية بالحسابات التي يتم إجراؤها بشكل روتيني في الشركات العولمية. ويمتلك بعضها سلطة وثروة تعادل ثروات أمم بأسرها، لكنها غير مسؤولة عن أفعالها من الناحية الديمقراطية. لقد شهدنا احتجاجات على عواقب أفعالها وسياسات التقشف التي صاحبت إنقاذ البنوك بفضل الأموال العامة بعد الانهيار المالي في عام 2008. وكل هذه العواقب من منظور الشركات العولمية ربما تبدو مجرد مظاهر لعوائق محلية أمام تحقيق أهدافها العولمية، بينما تستمر سياسات التقشف مع أنظمة الحكم التي تعتقد أن عالم المال والاقتصاد منفصل إلى حد ما عن المجالات الاجتماعية والسياسية. وهنا نسمع عن القيم المجتمعية وأهميتها في التضامن الاجتماعي. ومع ذلك، غالبًا ما يُترجم هذا إلى موقف دفاعي تجاه «الآخر». ويرى ريتشارد سينيت أن جوانب مهمة من العمارة المجتمعية تتبدى في صورة جدران تقف ضد «نظام اقتصادي معادٍ». وتصبح السياسة، على حد تعبير بول فريليو Paul Virilio، تحررًا من الخوف، ويرتبط الأمن الاجتماعي فقط بالحق في الاستهلاك.

وفي هذه الحالات، يتم توظيف موارد متنوعة وفقًا لتحقيق أهداف معينة، ووضع عمليات ترسيم الحدود حسب الاستجابات للظروف الاجتماعية، بل تدعو بعض الأصوات إلى إلغاء الحدود تمامًا بدعوى أنها تُقيّد الحرية. وهذه الدعوة تثير بالطبع التساؤلات التالية: ماذا تعني الحرية؟ ومن الذي يستفيد من هذا النظام؟ وهل حرية التنقل والفرص التي توفرها متاحة بالفعل للجميع؟ وما العواقب المترتبة على ذلك؟ وهذه التساؤلات توضح أن التطورات توجهها أطر المعرفة التي لا تقتصر على إعادة النظر في الماضي، بل تمتد إلى استشراف المستقبل بتقديم رؤى لما يمكن أن يكون عليه العالم، بل ولما ينبغي أن يكون عليه. والمعرفة بهذا المعنى لا تعكس الأشياء كما هي فحسب، بل تفرز الأشياء وتُرتبها وتصنفها في فئات وطبقات وأجناس وأنواع. وكلما زادت المعرفة التي نمتلكها، زادت الأشياء التي نفترض أننا نراها، وزادت الأشياء المختلفة التي نستشفها ونفهمها. فدراسة فن الرسم، على سبيل المثال، تجعلنا لا نرى «اللون الأحمر» في الصورة، بل نرى أشكالًا مختلفة من اللون الأحمر: أحمر بندقي،

أحمر قرمزي، أحمر ياقوتي، أحمر ناري، أحمر هندي، أحمر ياباني، أحمر فارسي، وما إلى ذلك.

يظهر الفرق بين العين المتدربة وغير المتدربة في القدرة على تمييز الأمور واستكشافها بطريقة منهجية وتحقيق درجة كبيرة من اليقين في مجال التساؤل. ويتألف اكتساب المعرفة من تعلم الطرق المساعدة في وضع تمييزات جديدة. وهنا يتم تحويل الأمور الموحدة والمتماثلة إلى أمور مميزة ومتمايزة، مع مزيد من تخصيص الفروق والاختلافات، وتقسيم الفئات الكبيرة إلى فئات أصغر، حتى يصبح تفسير التجربة أكثر ثراءً وتفصيلًا. وغالبًا ما نسمع عن إمكانية قياس ثقافة معينة بمدى ثراء المفردات التي تستخدمها في تمييز الأمور ووصفها. فربما نصف شيئًا بأنه «حسن»، ولكن بعد ذلك يمكننا تفصيل الأمر، فنصفه بأنه ممتع، لذيذ، لطيف، مناسب، أو حلو. ومع ذلك، فإن اللغة لا تأتي إلى الحياة من «الخارج» للإخبار عن التجارب والأحداث التي حدثت بالفعل، بل إن اللغة داخل الحياة، ولذا فهي جزء أصيل منها منذ البداية. وقد تطرق بيير بورديو إلى هذه المسألة في دراسات كثيرة، مؤكدًا أن الاستخدامات الاجتماعية للغة تكتسب قيمتها من كونها «منظمة في أنساق من الاختلافات»، وهذه الأنظمة تعيد بدورها إنتاج «نسق الاختلافات الاجتماعية». واللغة السوسيولوجية هي جزء من تلك العملية.

ومن هذا المنطلق، يمكننا القول إن اللغة هي شكل من أشكال الحياة، وإن كل لغة هي شكل من أشكال الحياة - اللغة الإنجليزية واللغة الصينية واللغة البرتغالية، ولغة الطبقة العاملة والوسطى والعليا، ولغة الهوية الجنسية المتصورة، ولغة عالم الرذيلة والإجرام، ولغة عصابات المراهقين، ولغة نقاد الفن، ولغة البحارة، ولغة علماء الفيزياء النووية، ولغة الجرّاحين، ولغة عمال المناجم. وكلٌ منها يُشكل خريطة خاصة للعالم وقواعد السلوك. وداخل كل شكل من أشكال الحياة، تنجدل الخريطة وقواعد السلوك، ويمكننا النظر في الخريطة وقواعد السلوك بشكل منفصل، لكن لا يمكننا ذلك في الممارسة

العملية. إن التمييزات بين أسماء الأشياء تعكس إدراكنا للاختلاف في صفاتها. وفي الوقت نفسه، يعكس إدراكنا للاختلاف في الجودة التمييز الذي نقوم به في أفعالنا تجاهها والتوقعات التي تصدر عنها أفعالنا. فالفهم هو معرفة الطريق إلى المضي قُدمًا، وإذا عرفنا الطريق إلى المضي قُدمًا، فقد فهمنا لب الموضوع. وهذا التداخل نفسه، أو هذا التناغم بين الاثنين - بين الطريقة التي نتصرف بها والطريقة التي نرى بها العالم - هو ما يجعلنا نفترض أن الاختلافات تكمن في الأشياء نفسها.

وفي هذا المزيج نجد الراحة واليقين معًا. ففي وجودنا في العالم، تتيح التمييزات القدرة على التعامل والتواصل. إنها جزء من الخلفية التي نعتمد عليها في معاملاتنا وعلاقاتنا. وهناك ثراء غير عادي في هذا الشكل من الفهم، وقد استكشف هذا السوسيولوجيون برؤية ثاقبة. وهنا يُحوِّل السوسيولوجيون الأمور الكامنة إلى أمور ظاهرة، والأمور البديهية إلى أمور غريبة وغير مألوفة. وإلى حد ما، يجب أن تكون ممارساتنا اليومية غير مبالية بظروف إمكانية حدوثها في المسار الطبيعي للأحداث. فأنّى لنا أن نتصرف إذا أمضينا كل وقتنا نفكر في أفعالنا وعلاقتها بالظروف التي نحن جزء منها؟ إن الانشغال بذلك سيفضي حتمًا إلى اللايقين والتقاعس عن العمل. ومع ذلك، فإن أشكال الحياة التي تأخذ ذلك في الاعتبار ليست منفصلة. فلا يقتصر الفهم السوسيولوجي على معرفة الطريق إلى المضي قُدمًا في الحياة، بل يمتد إلى الكشف عن الأبنية التي توجه حياتنا وعن ارتباطات حياتنا بالآخرين حتى لو لم تكن ارتباطات يومية.

وهذا الشكل من العلائقية لا يقتصر على التفكير سوسيولوجيًا؛ لأن هذا بالضبط ما تفعله جيوش تسويق السلع والخدمات باسم الاستهلاك. وعندئذٍ تجد الحدود بين أشكال الحياة أنها مستهدفة من الصور والإمكانات التي تبعث بها وسائل الإعلام المختلفة، وينطوي ذلك على آثار متفاوتة حسب أوضاعنا الاجتماعية. والغرض من هذه الأشكال هو بيع أشياء لنا على أنها تأكيدات لرغبات فعلية أو رغبات ربما نتطلع إلى تحقيقها. ومع ذلك، لا يمكن تفسير

الفهم السوسيولوجي بأنه نابع من الداخل، بمعنى أنه يضيف إلى نطاق المعرفة المحلية بشأن الطريق إلى المضي قدمًا في شكل من أشكال الحياة. فلا يمكن النظر إلى أشكال الفهم المذكورة كأنها مجرد تأكيدات للمعرفة الجديدة التي يمكن دمجها في حياتنا من دون تفكير، بل إنها تمثل تفسيرات يمكن أن تطالبنا بمنحها الاعتراف. والفهم بهذه الطريقة هو إدراك أن الفروق والتمييزات التي نوظفها في أشكال حياتنا ليست التمييزات الوحيدة الموجودة. فلا تفصل بيننا جدران منيعة تقوم بإحصاء الموجودات وأصحابها. ولذا يمكن أن تصبح السوسيولوجيا هدفًا سهلًا لمن يعتقدون أن طرق حياتهم منيعة وبلا عواقب.

ويمكن أن يؤدي هذا الوضع إلى الإنكار والاستنكار، واللجوء إلى تقوية الحدود بمزيد من الوسائل المتطورة باستمرار لضمان أن الجدران منيعة ومحصنة من التأثيرات الخارجية. ومع ذلك، في حين أن أشكال الحياة قد تتسم بالانتظام وتشترك في أنماط الفعل، فغالبًا ما يتم فرض الواحد منها على الآخر، وتتداخل وتتنافس على جوانب مختارة من تجربة الحياة. إنها، إذا جاز التعبير، اختيارات مختلفة وترتيبات بديلة لأجزاء العالم الكلي والعناصر نفسها المستمدة من المجمع المشترك. ففي أثناء اليوم الواحد نتحرك عبر أشكال كثيرة من الحياة، ولكن أينما ذهبنا نحمل معنا قطعة من أشكال الحياة الأخرى. في كل شكل من أشكال الحياة التي نمر بها في أثناء حياتنا، نتشارك المعرفة وقواعد السلوك مع مجموعة مختلفة من الأشخاص، وكل واحد منهم يمتلك مزيجًا من أشكال الحياة التي يشارك فيها. فلا يوجد شكل «نقي»، وكما أظهر التاريخ في أوقات لا حصر لها، تؤدي محاولات التنقية والتطهير إلى نتائج كارثية.

إن دخولنا في أشكال الحياة التي نعيشها وننتقل عبرها ليس عملية سلبية. فلا يتم تشكيلنا وقولبتنا في هوية ثابتة، ولا يمكن قراءة المعرفة والمهارات بالإحالة على مجموعة من القواعد الثابتة والصلبة التي تدعم أفعالنا والسياقات التي نجد أنفسنا فيها. فهناك قواعد (وتوجهات وأطر عمل)، وهي قادرة على تمكين أفعالنا وتقييدها، لكننا أيضًا مؤلفون مشاركون وفاعلون في الحياة

الاجتماعية، ومع دخولنا في سياقات مختلفة، نستخدم القواعد ونغيرها عندما نأتي بأشكال أخرى من الحياة معنا. وهذه العمليات توجه أفعالنا وأفهامنا وأحكامنا وقراراتنا، ولكنها ربما لا تناسب بالضرورة هذه السياقات الجديدة. وكل فعل من أفعال الدخول هو فعل إبداعي وربما تحويلي. ثم ينتقل الفهم السوسيولوجي لهذه العملية إلى أسئلة من قبيل: على أي مستويات؟ وإلى أي مدى؟ ولأي أسباب؟ وبأي موارد؟ وبأي عواقب؟

في هذه الديناميات والحركات، تظهر قضايا الفهم باستمرار، ويصاحبها مشاعر الارتباك والخطر والانهيار المحتمل في التواصل، بوصفها جزءًا من الوضع الإنساني. إن تجاهل هذه النتيجة باسم فرض نظام اجتماعي إنما يعني استبعاد جانب مركزي من عملية الفهم التي تمر فيها المعاني بتغيرات غير ملحوظة، لكنها متواصلة وحتمية. واقع الأمر أن عملية الاتصال نفسها الرامية إلى تحقيق فهم مشترك إنما تتحقق من ثبات أي شكل من أشكال الحياة. ويمكننا أن نشبه هذه العملية بدوامات النهر، فكل دوامة تبدو كما لو أنها تحظى بشكل ثابت، وأنها تبقى على حالها على مدار فترة زمنية طويلة. ومع ذلك، لا يمكنها الاحتفاظ بجزيء واحد من الماء لأكثر من بضع ثوانٍ، ولذا تبقى مادتها في حالة من التغير الدائم. وربما نعتقد أن هذه علامة ضعف تشوب الدوامة، وأنه من الأفضل إيقاف تدفق المياه في النهر من أجل الحفاظ على «بقائها»، لكن علينا أن نتذكر أن هذا الإيقاف سيعني «موت» الدوامة. فلا يمكنها أن تحافظ على شكلها كهوية منفصلة ومستمرة من دون التدفقات الداخلة والخارجة الدائمة لكميات جديدة من المياه. ولنتذكر أيضًا أن المياه نفسها تحمل مكونات مختلفة.

تحتفظ أشكال الحياة بنبض الحياة لأنها، مثل الدوامات، تتمتع بالمرونة، وتبدو في حالة من التغير الدائم، وتستطيع امتصاص المواد الجديدة والتخلص من المواد التي يُعتقد أنها فقدت فائدتها. وتموت أشكال الحياة إذا أصبحت مغلقة وساكنة ورافضة للتغيير. فلن تبقى على قيد الحياة بعد التثبيت النهائي لها، ولن تنجو من تلك الدقة الدافعة لمحاولات التثبيت. وهذا يعني أن اللغات

والمعارف بوجه عام تحتاج إلى الإبهام للبقاء على قيد الحياة وللحفاظ على التماسك، حتى تحتفظ بفائدتها. وفي الوقت نفسه، من المرجح أن القوى المهتمة بفرض النظام على الواقع سترى هذا الإبهام عقبةً أمام أهدافها. وعادةً ما تسعى هذه القوى إلى تجميد الدوامة، ومنع كل المدخلات غير المرحب بها في المعرفة التي يسيطرون عليها ويحاولون إحكام إغلاق «شكل الحياة» الذي يرغبون في ضمان احتكاره. وهذه الانشغالات بإرساء النظام والمدعومة بآراء محدودة للحياة الاجتماعية تؤدي إلى عمليات بحث عن معرفة غير مبهمة.

في هذا المسعى، تتوقع هذه القوى من المعرفة أن تكون شاملة ومبررة للأفعال. ويمكن لهذه الإحالات البسيطة على الحياد أن تريح أصحابها من عبء إصدار الأحكام، لكن الحياد لن يرقى إلى النموذج المثالي لأن الآثار ستكون موجودة ليراها الجميع. إن الرغبة في السيطرة الكاملة على موقف ما هي تطلع إلى رسم خريطة واضحة المعالم يتم فيها تنقية المعنى من الغموض وتكون الروابط ملزمة لجميع المشاركين في تكوين شكل الحياة. وستظهر استراتيجيات مختلفة وفقًا للاستثمار الذي يقوم به الناس في النظام القائم في مجال ما. فمن ناحية، ربما نجد القبول بفضل عدم التشكك في الممارسات القائمة، مما يتيح تنظيمًا يوجه الأفعال في الحياة اليومية. ومن ناحية أخرى، هناك أشخاص لم يعتادوا طرق التفكير المقبولة ويدخلون في تلك العلاقات حاملين أشكالًا أخرى من الحياة، وقد يجدون أن وجودها يُشكك في طرق الوجود المقبولة، بل وربما يشوشها.

وهنا ربما يتشكك هؤلاء الأشخاص في أنفسهم، لكن أفعالهم لها تأثيرات في شكل الحياة نفسها. وربما يتم توجيه الجهود الناتجة نحو الحفاظ على الوضع الراهن بمنع «الهرطقة» أو القضاء عليها بمراقبة التفسيرات والتحكم فيها. وتتحول السلطة إلى الحق الحصري في تحديد التفسيرات التي يجب اختيارها والالتزام بها. وهذا السعي وراء احتكار السلطة يُعبّر عن نفسه في تصوير أنصار البدائل في دور المنشقين والمنبوذين الذين لا يفهمون الطابع البديهي لواقع

معين. ويصاحب ذلك تعصب يمكن أن يتبدى في الاضطهاد. ومن هذا المنظور، فإن أي حقل معرفي يسعى إلى شيء آخر غير إنتاج المعرفة لتحقيق هذه السيطرة، سيكون هدفًا للهجوم من جانب أصحاب المصلحة في النظام القائم.

السوسيولوجيا والحرية

السوسيولوجيا تنقيبٌ عن الظروف التي تُوجه الأفعال والتصورات، وهي حقل معرفي تفسيري يساعدنا على تحليل المعاني التي نوظفها لفهم العالم. لا تمتلك السوسيولوجيا حلولًا سحرية لأن ذلك يصدر عن نزعة خاصة نحو المعرفة. والسوسيولوجيا حقل عملي لأنها تتيح عدسات يمكننا من خلالها رؤية أنفسنا والآخرين والمجتمع ككل. وتولد رؤاها الثاقبة عمليات الفهم التي تنتقل من «الأهداف» إلى «الأسباب». والسوسيولوجيا مزعجة لمن لا يرغبون في دخول هذا العالم. وأمّا الذين يرغبون في دخوله، فسيرون أنها انعكاسية وربما غير مريحة لأنها تنتقل من المألوف إلى غير المألوف لأن تصوراتنا وأشكال الحياة التي نعيشها مترابطة معًا في وجودنا في العالم. والسوسيولوجيا مهنة ورسالة تتطلب، كما يقول زيغمونت باومان، «مزيجًا متوازنًا من الثقة بالنفس والتواضع. كما تتطلب بعضًا من الشجاعة؛ ولذا فإن تفسير التجارب الإنسانية ليس نمط الحياة الذي يمكن أن نوصي به الحائرين».

تُنتج السوسيولوجيا فهمًا تفسيريًا علائقيًا. ذلك لأن فهم السياق جزء من تميزها، ولكنها لا ترى القضايا في انفصال عن غيرها، لأن هذا يخالف طبيعة الحياة الاجتماعية. ولذا فإن السوسيولوجيا غير مناسبة لمطالب «إحكام الإغلاق» والتحصين من التأثيرات الخارجية، بل هي تعليقٌ موسعٌ على التجارب التي تنشأ في العلاقات الاجتماعية، وتفسيرٌ لتلك التجارب في صلتها بالآخرين والظروف الاجتماعية التي يجد الناس أنفسهم فيها. هذا لا يعني أنها تحتكر الحكمة فيما يتعلق بتلك التجارب- على الرغم من أنها بلا شك تُثريها من خلال مساعدتنا على فهم أنفسنا بشكل أفضل من خلال الآخرين ومعهم. إن التفكير سوسيولوجيًا

يُوسّع آفاق الفهم لأنه لا يرضى بالفهم الجامع المانع الذي يأتي مع أي تفسير واحد ووحيد، كما أنه يلفت الانتباه إلى عواقب المحاولات الرامية إلى الإتيان بالفهم الجامع المانع في المقام الأول. ولمّا كانت السوسيولوجيا تُوسع نطاق فهمنا، فإنها قادرة على تسليط الضوء على تلك الأشياء التي ربما تمر من دون أن يلاحظها أحد، ومن بينها عدد وافر من الخبرات وأشكال الحياة، والطرق التي يُظهر كل منها أشكال الفهم الخاصة به ويوظفها، حتى يتبين لنا أن كل منها لا يمكن أن يكون وحدة قائمة بذاتها ومكتفية بذاتها. والتفكير سوسيولوجيًا يعمل على تيسير تدفق الخبرات وتبادلها.

والمعرفة السوسيولوجية هي طريق من نظام الأشياء إلى تنقيبٍ عن سمات العالم من أجل توسيع آفاق الحرية الإنسانية. ولا توجد مقاربة أو نظرية يمكن أن تستنفد هذا التنقيب، ولا أن تتجاهل إمكاناته. وبما أن السوسيولوجيا حقل معرفي إمبريقي، فإنها تنتقل بين الاستراتيجيات التأويلية والتفسيرية، مما يتطلب استكشافًا خياليًا لفتح الإمكانات والدقة والراهنية والحيوية لتوجيه أعمال التنقيب التي تقوم بها. وليس من الضعف التأرجح بين هذه الاستراتيجيات. بل إن نقاط قوتها تقع بين هذه الاستراتيجيات، وفيها يتم توليد أفضل الرؤى الثاقبة. إننا نوسع أكثر من اللازم نطاق حقل معرفي إذا منحناه سلطة صنع الاختيارات. وبالطبع يمكنه أن يساهم في توجيه هذه الاختيارات وجعلها مفهومة لنا سياقيًا وعلائقيًا. ويمكنه أيضًا توجيه أخلاقيات تنموية (ولا يقودها أبدًا)، بشأن ما قد نصبح عليه في المستقبل لأنه يحلل الحاضر الموجه بالماضي، وبذلك يفتح لنا إمكانات نحو المستقبل. وقد وضعت آن أواكلي Ann Oakley كتابًا بعنوان **الجندر على كوكب الأرض**[1]، ورأت أن تلك الإمكانات قد أصبحت ضرورة «لنظام عالمي جديد يُقدّر جميع البشر، والحق في تلبية جميع الاحتياجات الإنسانية الأساسية، والتسامح البيئي، واحترام المستقبل».

(1) Ann Oakley, *Gendre on Planet Earth*. Oxford: Polity Press, 2002.

إن القضايا الراهنة والمؤثرة في مستقبلنا هي قضايا تستلزم الفعل الجمعي ولا يمكن الاكتفاء بنقلها إلى التفكير السحري التكنولوجي والاقتصادي. وبالتأكيد يجب أن تقودنا المعرفة بالجرعات الصحيحة نحو حل مشكلاتنا. فإذا تركنا تلك القضايا إلى أي شكل من أشكال المعرفة، فإننا نعفي أنفسنا من تبعات طرق تفكيرنا وشعورنا وفعلنا. ومع ذلك، يسعى قلة من الأقوياء إلى صوغ مستقبل قائم على وعود تحمل عناصرها اليوتوبية المتفائلة عناصر ديستوبية متشائمة. وإذا رفضت السوسيولوجيا تجميد التدفق والتغير الدائم في السعي وراء مثل هذه الغايات، فإنها تقود البعض إلى استنتاج بأنها تزيد من الغموض، وبأنها جزء من المشكلة وليس الحل. ومع ذلك، إذا كان المجتمع جادًا بشأن رغبته في التعلم من الماضي والحاضر لتوجيه المستقبل، فإن الفهم السوسيولوجي يجهزنا بشكل أفضل لهذه المهمة. إن الخدمة العظمى التي يمكن أن تسديها السوسيولوجيا لحياة الإنسان والتعايش البشري هي تعزيز التفاهم المتبادل والاعتراف بنا مع بيئاتنا كشرط أساسي للحرية المشتركة. وبفضل أشكال التساؤل التي يتمتع بها، لا يسع التفكير السوسيولوجي إلا أن يعزز الفهم الذي يدعم التسامح، والتسامح الذي يجعل الفهم ممكنًا. وبين توقعاتنا للمستقبل والخبرات التي حصلنا عليها من الماضي والحاضر، توجد مساحة ينيرها التفكير السوسيولوجي والتي يمكننا من خلالها معرفة المزيد عن أنفسنا والمستقبل الذي نسعى إليه. ولما كانت السوسيولوجيا طريقة للتفكير والنظر في أنفسنا والآخرين، فلا غنى عنها في الرحلة نحو علاقات أكثر عدلًا واستدامة. ونهدف هنا إلى تقديم أساس لعمليات استكشاف إضافية للرؤى الغنية والمثمرة التي تقدمها السوسيولوجيا. ونثير أسئلة للتفكير، ونستكشف القضايا والموضوعات التي أثيرت في هذه الرحلة بمزيد من العمق. وقد وضعنا سلسلة من الأسئلة لكل فصل، بالإضافة إلى قراءات مقترحة لمزيد من الاطلاع. وبالإضافة إلى ذلك، أدرجنا في جميع الفصول إحالات مرجعية لمن يرغب في استكشاف الأفكار والآراء بمزيد من التفصيل. وهي إحالات انتقائية لا محالة. والسوسيولوجيا حقل

دينامي متنامٍ يتكيف مع الظواهر الاجتماعية الجديدة وينتج دراسات جديدة طوال الوقت؛ وغالبًا ما يتم إنتاج الكثير منها بالتعاون مع حقول معرفية أخرى. ويعد التبحر في المعرفة السوسيولوجية عملية مثمرة للغاية. ويمكن أن يبدو هذا التبحر مألوفًا وغريبًا معًا. فانطلاقًا من تصوراتنا وخبراتنا، يتطلب التعامل مع هذه النصوص أن نسأل باستمرار أسئلة عن أنفسنا والآخرين وديناميات المجتمعات ومساراتها بوجه عام. وفي الختام، نأمل أيها القارئ أن تستمتع برحلتك المستمرة في التفكير سوسيولوجيًّا، وأن تجد الرحلة مثمرة ومضيئة.

أسئلة للتفكير وقراءات مقترحة

المقدمة

أسئلة للتفكير

1. هل يمكن الحديث عن علم يختص بالحس العام؟
2. ما رأيك في ميزة السوسيولوجيا عن الحقول المعرفية الأخرى؟
3. ما المزايا والعيوب المرتبطة بعملية «نزع الألفة»؟
4. ما الفروق بين العقل النظري والعملي؟

قراءات مقترحة:

Bauman, Z. (2014) ***What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester*** (Cambridge: Polity).

هذا الكتاب يتألف من أربعة حوارات، وأحدها يتناول السؤال التالي: «ما السوسيولوجيا؟»

Giddens, A. and Sutton, P. (2017) ***Sociology***, 8th ed. (Cambridge: Polity).

هذا كتاب دراسي يتألف من أكثر من ألف صفحة، وهو استعراض عام للسوسيولوجيا مع مسرد للمصطلحات والمصادر.

May, T. and Perry, B. (2019) ***Social Research: Issues, Methods and Process***, 5th ed. (London: McGraw)

السوسيولوجيا جزء من العلوم الاجتماعية، وهي حقل معرفي إمبريقي، ويقدم هذا الكتاب جولة في المنظورات والأساليب المستخدمة في ممارسة البحث الاجتماعي.

Scott, J. (2014) *A Dictionary of Sociology*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press).

هذا الكتاب مرجع مفيد في توضيح معاني المصطلحات السوسيولوجية المهمة.

الفصل الأول

أسئلة للتفكير

1. ما العلاقات الاجتماعية التي ترى أنها توجه خطط حياتك؟
2. ما الجماعات المرجعية في حياتك؟ وكيف ترى أنها تؤثر في أفعالك؟
3. ما العلاقة بين الأفراد والمجتمع؟ وكيف توجه فهمنا لأنفسنا والآخرين؟
4. ما الحرية؟ وما دورها في تطور المجتمعات؟

قراءات مقترحة:

Bauman, Z. (1988) Freedom (Milton Keynes: Open University Press).

يبحث الكتاب بعض القضايا التي تناولناها في هذا الفصل.

Hanley, L. (2016) Respectable: Crossing the Class Divide (London€ Penguin).

May, T. and Powell, J. (2008) Situating Social Theory, 2nd ed. (Buckingham: Open University Press).

Lawler, S. (2014) Identity: Sociological Perspectives (Cambridge€ Polity).

يُحلل الكتاب مفهوم الهوية في الحياة الاجتماعية من خلال التركيز على تبدياتها في أفعالنا.

May, T. and Powell, J. (2008) Situating Social Theory, 2nd ed. (Buckingham: Open University Press).

يحدد هذا الكتاب تطور الفكر الاجتماعي في التقاليد الثقافية، مع التركيز على العلاقات بين البنية والذات الفاعلة، ويناقش مقاربات مختلفة لفهم المجتمع والديناميات الاجتماعية، ويتضمن فصولًا عن العولمة والعواطف.

الفصل الثاني

أسئلة للتفكير

1. هل تتمتع البشرية ككل بنوع من الوحدة أو الرابطة المشتركة ؟
2. الحدود بين «نحن» و «هم» تضمن الحفاظ على الهوية، فهل يختلف هذا الأمر بين التفاعلات عبر الإنترنت والتفاعلات في الحضور الجسدي؟
3. ما ممارسات الفصل والاستحقاق التي تراها في المدينة؟
4. ماذا قصد إرفنغ غوفمان بحديثه عن نظام التفاعل؟ وما مظاهره؟

قراءات مقترحة:

Bauman, Z. (2004) *Identity: Conversation with Benedetto Vecchi* (Cambridge: Polity).

هذا الكتيب يتناول أهمية الهوية والأحداث والعمليات التي توجه أنماط حياتنا.

Cavanagh, A. (2007) *Sociology in the Age of the Internet* (Buckingham: Open University Press).

يحاول هذا الكتاب الإجابة عن السؤالين التاليين: كيف شكلت تكنولوجيات الاتصالات الحديثة حياتنا الاجتماعية ونظمتها؟ وما تداعياتها ودلالاتها الضمنية على الممارسة السوسيولوجية؟

Goffman, E. (1990) The Presentation of Self in Everyday Life (London: Penguin).

هذا الكتاب يقدم رؤى ثاقبة وفريدة في الحياة الاجتماعية، وفيه يستعين إرفنغ غوفمان بالمقاربة الدراماتورجية.

Hall, S. (2012) City, *Street and Citizen: The Measure of the Ordinary* (Oxford: Routledge).

يتناول هذا الكتاب السمات المتغيرة للفضاءات الحضرية وأثر ذلك في حياة الناس.

أسئلة للتفكير

1. ماذا يعني ريموند وليامز بقوله إن الشيء المميز للجماعة هو أنها كانت دائمًا موجودة؟
2. كيف تختلف الطوائف والمؤسسات؟
3. كيف ترتبط الجماعات والهوية الذاتية؟
4. هل يمكنك أن تفكر في فضح ممارسات مؤسسية غير أخلاقية من منظورك؟ ولماذا؟ وتحت أي نوع من الظروف؟

قراءات مقترحة:

Aldridge, A. (2013) *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, 3rd ed. (Cambridge: Polity).

يستكشف هذا الكتاب دور الدين في الحياة الاجتماعية، ويتطرق إلى قضايا الاختيار والتقييد، والقلق واليقين

du Gay, P. (ed.) (2005) *The Values of Bureaucracy* (Oxford: Oxford University Press).

هذا الكتاب مجموعة من الدراسات عن الدور المهم الذي تلعبه البيروقراطية في المجتمع.

Lyon, D. (2015) *Surveillance After Snowden* (Cambridge: Polity).

يحلل هذا الكتاب أشكال المراقبة في العصر الرقمي، وأبعادها السياسية والأخلاقية، ودلالاتها لكل من التوجهات والأفعال والأطر القانونية.

Tyler, I. (2013) *Revolting Subjects: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain* (London: Zed Books).

يتناول الكتاب السؤالين التاليين: كيف يصور المجتمع الجماعات ويراها بطرق معينة؟ وكيف تقاوم الجماعات تلك العملية وتسلط الضوء على إمكانات التغيير.

الفصل الرابع

أسئلة للتفكير

1. ما الفرق بين القهر والاختيار؟ وكيف تميز بينهما؟
2. إلى أي حد يمتد عالم الالتزام لديك نحو الآخرين؟
3. ماذا يعني قولنا إن الناس غايات في حد أنفسهم وليسوا وسائل لغايات أخرى؟
4. تلعب الشرعية التقليدية دورًا مهمًا في حياتنا، فهل يمكنك التفكير في بعض الأمثلة وكيف تتصل بأفعالك؟

قراءات مقترحة:

Bauman, Z. and Donskis, L. (2013) *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity* (Cambridge: Polity).

يتناول الكتاب فكرة اللامبالاة الأخلاقية بوصفها سمة من سمات المجتمع المعاصر، ويستكشف أسبابها وعواقبها على المجتمع.

de Beauvoir, S. (1994) *The Ethics of Ambiguity* (New York: Citadel).

يقدم هذا الكتاب رؤى ثاقبة لشخصية بارزة في الحركة الوجودية الفرنسية، ويتناول الاختيارات التي نواجهها في مواقف الغموض والالتباس.

Putnam, R.D. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster).

يهتم هذا الكتاب بتطور المجتمع المعاصر والعزلة المتزايدة التي يمر بها الناس.

Seidler, V.J. (2010) *Embodying Identities: Culture, Difference and Social Theory* (Bristol: Policy Press).

يتطرق هذا الكتاب إلى قضايا الطبقة والعرق والجنسانية والإثنية والدين، ويستكشف الطرق التي يمكننا من خلالها أن نُشكل هوياتنا.

أسئلة للتفكير

1. هل يقبل عقلك فكرة الهدية «الخالصة» في العلاقة الاجتماعية؟
2. كيف تُوجه الحسابات تقديراتك اليومية للأمور وحكمك عليها؟
3. كيف يمكن أن يكون لنا هوية خارج عمليات التسليع؟
4. هل الطابع غير الشخصي للمعاملات تعززه علاقات اجتماعية مثل الارتباط العاطفي والاستئمان؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف ذلك؟

قراءات مقترحة:

Desmond, M. (2016) *Evicted: Poverty and Profit in the American City* (New York: Penguin).

يقدم هذا الكتاب عرضًا ثريًا ومفصلًا وجذابًا للعلاقات بين الفقر والسكن في أمريكا المعاصرة.

Hochschild, A.E. (2012) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, updated ed. (Berkeley: University of California Press).

يتناول هذا الكتاب أهمية العمل العاطفي وإدارة المشاعر في حياتنا.

Sennett, R. (2012)*Together: The Ritual, Pleasures and Politics of Cooperation* (New York: Allen Lane).

يؤكد هذا الكتاب أن التعاون مهارة مطلوبة لتنظيم الحياة الاجتماعية، لكنه ينطوي أيضًا على بعد أخلاقي يعترف بحاجة الواحد منا للآخر.

Smart, C. (2007) *Personal Life: New Directions in Sociological Thinking* (Cambridge: Polity).

يستكشف الكتاب المشاعر والعلاقات التي توجه ارتباطنا بأناس أعزاء، كاشفًا بذلك عن ثراء الحياة الاجتماعية.

أسئلة للتفكير

1. هل نطلب المُحال عندما نسعى إلى تحقيق الأمن؟
2. كيف ترتبط العادات ووضعية الجسد والسلوكيات؟
3. كيف يتم تمثيل الأجساد المختلفة في وسائل الإعلام السائدة؟ ولماذا؟
4. هل تختلف الصحة واللياقة بسبب وجود «قاعدة معيارية» أو غيابها؟

قراءات مقترحة:

Cregan, K. (2006) *The Sociology of the Body* (London: Sage).

تختلف التجسيدات وقواعد الاستقامة الجسدية عبر الثقافات، ويتناول هذا الكتاب هذه الاختلافات وأهميتها في تفاعلاتنا.

Nettleton, S. (2013) *The Sociology of Health and Illness,* 3rd ed. (Cambridge: Polity).

هذا الكتاب استكشاف عميق للمعرفة الطبية والجسد والرعاية والصحة وعدم المساواة.

Saha, A. (2018) *Race and the Cultural Industries* (Cambridge: Polity).

يدرس هذا الكتاب السياسية الثقافية لتمثيلات العرق ودور الصناعات المرتبطة بهذه العملية.

Wharton, A.S. (2012) *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research, 2nd ed.* (Oxford: Wiley Blackwell).

يتناول هذا الكتاب تاريخ فهم الجندر وصلاته بسمات الشخصية، وتبدياته في حياة الأسرة ومكان العمل وغيرهما.

الفصل السابع

أسئلة للتفكير

1. ما عواقب أزمنة الأجهزة الثقيلة وأزمنة البرمجيات الخفيفة على طرق الحياة؟
2. هل الاتصالات متحررة من القيود التي يفرضها الناس والأشياء المادية؟
3. ما رأيك في العلاقات بين الزمن «الداخلي» وزمن «التقويم» الخارجي في حياتنا؟
4. ما العلاقات بين المعرفة وعمليات حل المشكلات؟

قراءات مقترحة:

Bauman, Z. (2000) Liquid Modernity (Cambridge, MA: Polity).

يحلل هذا الكتاب ميوعة الحياة في صلتها بكل من العمل والزمان والمكان والجماعة والتحرر والفردية.

T. and Perry, B. (2018) Cities and the Knowledge Economy: Promise, Politics and Possibilities (Oxford: Routledge).

يتناول الكتاب الطرق التي تُشكل بها المعرفة عملية التطور الحضري في عصر العولمة والبدائل المتاحة من أجل مستقبل أكثر تسامحًا وعدلًا واستدامة.

Odih, P. (2007) Gender and Work in Capitalist Economies (Berkshire: Open University Press/McHill).

كان الماضي هو عصر مصانع النسيج، أمّا عصرنا الراهن فهو عصر مراكز الاتصالات وخطوط الإنتاج العولمية. ويتناول هذا الكتاب التحولات الراهنة ودينامياتها وعواقبها القائمة على تمييز الهوية الجنسية وأدوارها الاجتماعية.

Urry, J. (2007) Mobilities (Cambridge: Polity).

يؤكد هذا الكتاب أن العالم في حركة دائبة، بما في ذلك النقل والتكنولوجيات المتنقلة وتداعياتها على المجتمعات والحياة الاجتماعية.

أسئلة للتفكير

1. هل الطبيعة شيء أكثر من المادة التي تُشكل الثقافة نفسها عليها؟
2. هل التحكم الوراثي في المحاصيل خطوة للأمام في عملية التحكم في الطبيعة؟
3. ماذا يعني «رهاب الأجانب» (الخوف المرضي من الغريب) و«رهاب المغايرين» (الخوف المرضي من الآخر المختلف)؟
4. ما الاختلافات بين المواطنة والدولة والأمة والقومية؟ وما الصلات بينها؟

قراءات مقترحة:

Beck, U. (1992) Risk Society: Towards a New Modernity (Thousand Oaks, CA: Sage).

يتسم المجتمع المعاصر بالميل إلى إنتاج المخاطر التي لها تأثيرات في حياتنا اليومية، ومازال هذا الكتاب إلهامًا لمزيد من البحث والتعليق.

Greenfeld, L. (2016) Advanced Introduction to Nationalism (Northampton, MA: Edward Elgar).

يستعين هذا الكتاب بالبحث التاريخي المقارن، ويرسم ظهور القومية في الحداثة وتبدياتها المعاصرة.

Jessop, B. (2016) The State: Past, Present, Future (Cambridge: Polity).

هذا الكتاب وضعه مؤلف بارز في طبيعة الدولة، وفيه يستكشف تمظهراتها عبر الزمن، وأشكال الحكم، وفترات الأزمة، بما في ذلك التقشف وحالات الطوارئ.

Meer, N. (2014) Key Concepts in Race and Ethnicity (London: Sage).

يتناول الكتاب قضايا من قبيل معاداة السامية، والبياض، والسواد، وما بعد الكولونيالية، ورهاب الإسلام. كما يقدم تعريفات واضحة لكل مصطلح، ويتيح قراءات إضافية.

الفصل التاسع

أسئلة للتفكير

1. كيف توجه التكنولوجيات الجديدة حياتنا وتشكلها؟ وما عواقبها؟
2. هل الإعلانات مجرد وسيلة لتوصيل المعلومات، أم أنها تحدد ما نشتريه؟
3. هل المشكلات العامة تتحول بصورة متزايدة إلى أمراض خاصة؟
4. هل يمكن أن يكون هناك شيء أكثر أهمية للحياة من التسوق؟

قراءات مقترحة

Holmes, D.E. (2017) Big Data: A Very Short Introduction (New York: Oxford University Press).

هذا الكتاب استعراض دقيق لتداعيات توليد البيانات الضخمة وتخزينها، ودور تطورات مثل البيوت والمدن الذكية في تشكيل المستقبل.

Moran, M. (2015) Identity and Capitalism (London: Sage).

يكشف هذا الكتاب عن اختزال الهوية في «الهوية الشخصية» مع صعود الاستهلاك، وأثر ذلك في تحديد مواضعنا، ودوره في الحركات السياسية.

Turkle, S. (2012) Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other (New York: Basic Books).

إننا وحيدون معًا لأن التكنولوجيا صارت «مهندسة علاقاتنا الحميمة»، ويبدو أننا نريد الروبوتات رفاقًا لنا، وهذا الكتاب دراسة عميقة للتفاعلات المدعومة بأجهزة الكومبيوتر وأثرها في أنماط حياتنا.

Woodward, I. (2007) Understanding Material Culture (London: Sage).

يتناول الكتاب الأدوار المهمة للأشياء المادية في حياتنا من خلال علاقاتنا معها وموضع الاستهلاك والهوية في الحياة الاجتماعية.

الفصل العاشر

أسئلة للتفكير

1. ماذا تأمل من دراسة السوسيولوجيا؟ وكيف تتوقع أن يوجه ذلك طريقة حياتك؟
2. ما القضايا التي وجهت تطور السوسيولوجيا وممارستها بوصفها حقلًا معرفيًّا؟
3. ما الشيء الفريد في توظيف العدسات السوسيولوجية؟ وهل الرؤى السوسيولوجية الجيدة مثيرة للجدل بالضرورة؟ كيف نتعلم من الآخرين من دون أن نفرض عليهم طرق حياتنا وقيمنا؟

قراءات مقترحة

Bourdieu, P. (2010) Sociology Is a Martial Art: Political Writings by Pierre Bourdieu (New York: The New Press).

وضع هذا الكتاب بيير بورديو، وهو سوسيولوجي بارز وضع دراسات عميقة على مدار سنوات كثيرة، وقد أتاحت هذه الدراسات رؤى فريدة في ديناميات المجتمعات والعلاقات الاجتماعية. ويقوم هذا الكتاب على الإيمان بأن أفظع الأخطار، التي لا يراها بوضوح اليوم غير المسلحين بالعلم، لن تظهر إلا ببطء وعلى المدى البعيد، وذلك عندما ندرك أن الأوان قد فات لمقاومتها!

Levitas, R. (2013) Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society (New York: Palgrave Macmillan).

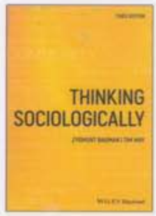
غالبًا ما نرى المعرفة واليوتوبيا افتراضين متعارضين، لكن اليوتوبيا طريقة عملية للتطلع إلى المستقبل من أجل إتاحة وسيلة لاستكشاف المسارات الراهنة، وتحتاج السوسيولوجيا إلى التعامل مع الأسئلة الوجودية حتى تحتفظ بحيويتها وراهنيتها وتفسيراتها الثاقبة.

May, T. and Perry, B. (2017) Reflexivity: The Essential Guide (London: Sage).

يستعرض هذا الكتاب تاريخ المعرفة وصلتها بتطور العلوم الاجتماعية، ويتضمن أمثلة معاصرة من أجل التجسيد الحي لاستعمالات الانعكاسية والأهمية التي تنطوي عليها، ليس فقط للعلوم الاجتماعية، بل أيضًا لفهم أنفسنا في التفاعل مع غيرنا.

Therborn, G. (2013) The Killing Fields of Inequality (Cambridge: Polity).

يستعين هذا الكتاب بنطاق كبير من البيانات المقارنة، ويستكشف أنماط وأشكال إعادة إنتاج اللامساواة في المجتمعات وصلاتها بالعرق والجندر والإثنية والطبقة. كما يؤكد الحاجة إلى «التلطف المشترك» الذي يعمل على ازدهار القدرات، ويدعمها ويعززها في كل أبعادها.



التَّفكير سوسيولوجيًا

يُشكل الكتاب لبنة في ربط علم الاجتماع بالفلسفة الأخلاقية والتأسيس لنظرية سوسيولوجية للأخلاق، وذلك من خلال نقد بعض مظاهر الحداثة السائلة على شاكلة مايكل هرتسفيلد في كتابه عن الإنتاج الاجتماعي للامبالاة. فيُبين هذا الكتاب كيف أن المؤسسات البيروقراطية قادرة على إسكات الدوافع الأخلاقية وتعليق المسؤولية الأخلاقية بفضل تكنولوجيا الإدارة، "ليس فقط لدى الموظفين، بل أيضًا خارج حدود المؤسسة نفسها. فهي تُحقق ذلك ليس فقط بالاحتكام إلى دافع الحفاظ على الذات، بل وتعاون ضحاياها واللامبالاة الأخلاقية من جانب المتفرجين". وقد يظهر امتثال استباقي، "فيبذل الضحايا قصارى جهدهم لإرضاء الجلادين بتخمين مقاصدهم مقدمًا وتنفيذها بحماسة شديدة. وبهذه الطريقة، يمكن لمديري الإبادة الجماعية تحقيق أهدافهم". وقد بيّن باومان بوضوح هذه المفارقة من خلال كتابه الحداثة والهولوكوست الذي يتناول فيه حالة قصوى (الهولوكوست) ليؤسس مقاربة سوسيولوجية لهذا الحدث بوصفه جزءًا من الحداثة، أو وجهًا من وجوهها، وليس بوصفه حالةً من الشذوذ أو الجنون الناجم عن انحراف عن الحداثة وطبيعتها. ويطور باومان تحليله النقدي في أمثلة أخرى في كتابه الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ويكشف كيف تقوم الحداثة السائلة بتسهيل عملية القضاء على الالتزامات الأخلاقية عن طريق المعالجة الإحصائية للأفعال البشرية، واختزال الأفراد إلى مجرد أرقام، فيفقدون طابعهم المميز، ويُحرمون من وجودهم المستقل بوصفهم أصحاب حقوق والتزامات أخلاقية.

هذا الكتاب يؤسس للتفكير السوسيولوجي من خلال هذا الحقل العملي الذي يتيح لنا عدسات يُمكننا من خلالها رؤية أنفسنا والآخرين والمجتمع ككل. فينظر للسوسيولوجيا بوصفها مهنة ورسالة تتطلب "مزيجًا متوازنًا من الثقة بالنفس والتواضع. كما تتطلب بعضًا من الشجاعة؛ ولذا فإن تفسير التجارب الإنسانية ليس نمط الحياة الذي يمكن أن نوصي به الحائرين".

هذا كتاب عظيم. فبينما يُصرح المؤلفان أنهما قد ألفا هذا الكتاب ليقرأه غير المختص، فإنه يُشكل تفكيرًا عميقًا وفهمًا جديدًا لما هي السوسيولوجيا اليوم (وكيف ينبغي أن تكون) ليس فقط لغير المختص، وإنما أيضًا للطلاب والباحثين في هذا الاختصاص.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد قويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرياني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة ـ مركز الأعمال - مدينة الشارقة
للنشر - المنطقة الحرة - خلوي: 28 28 69 3 961 +
email: rw.culture@yahoo.com
توزيع: دار الروافد الثقافية - الحمراء ـ شارع ليون ـ
برج ليون، ط6 - بيروت ـ لبنان ـ ص.ب. 113/6058
هاتف: 37 04 74 1 961 +

9786144661475